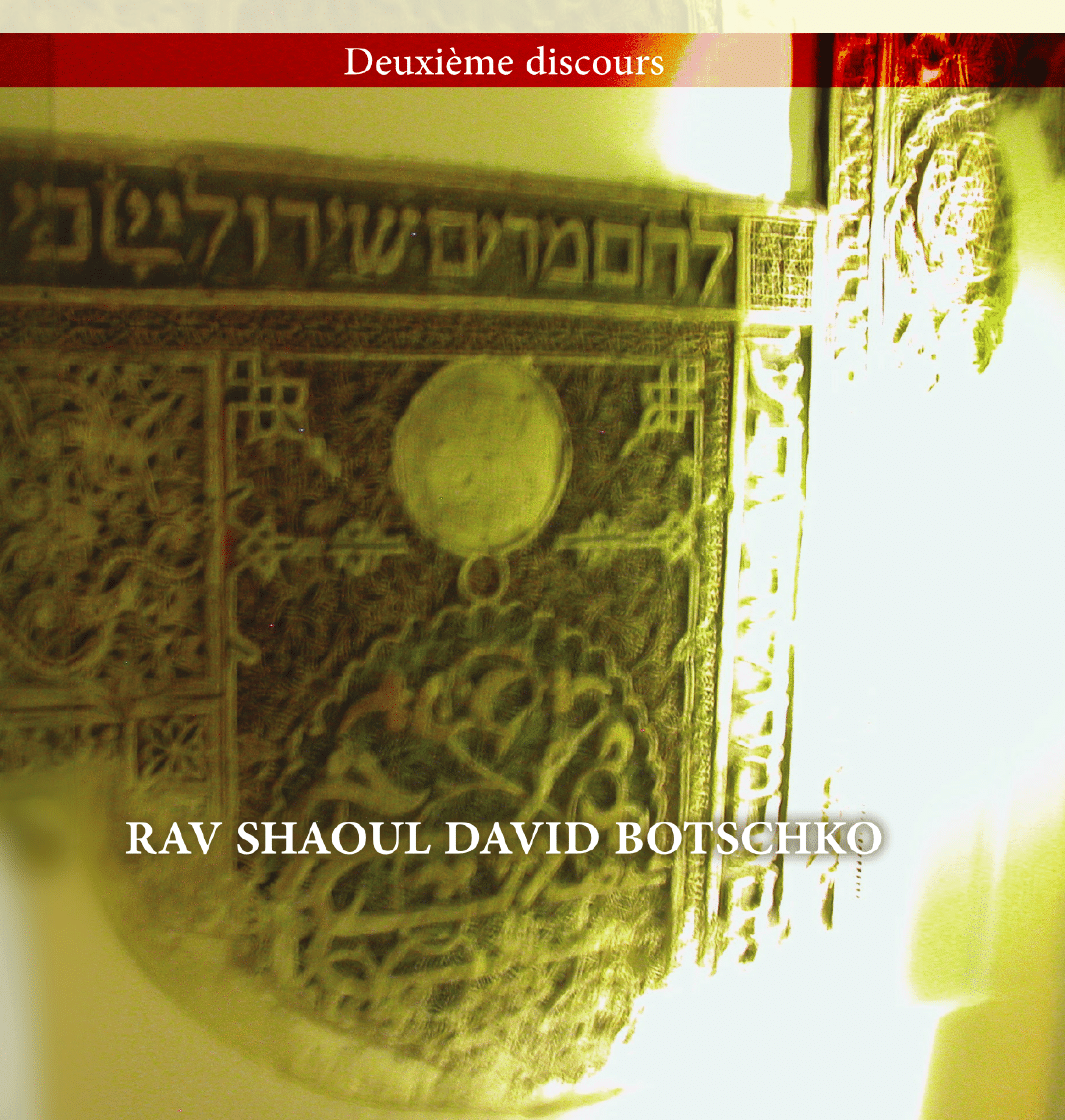
LE KOUZARI

Défense et illustration du judaïsme

Deuxième discours



RAV SHAOUL DAVID BOTSCHKO

Rav Shaoul David Botschko

Le Kouzari

Défense et illustration du judaïsme

II

Traduit de l’hébreu par

Elyakim P. Simsovic

Mise en page : תוכו כברו, הרצליה

I.S.B.N. :979-10-92439-97-7

Du meme auteur

Terre d'Abraham, Terre des Juifs, le défi de la promesse,
Daphnaël, Paris, 1994 (épuisé)

À la table de Chabbat,
Bibliophane-Daniel Radford, Paris, 2004
2e édition, LPH, Jérusalem, 2012

Le Kouzari, Défense et illustration du judaïsme
Sifriat Etz Hayim, Jérusalem 2015

Réponses.net,
la halakha répond aux questions actuelles,
Jérusalem, 2e éd. 5764 (2004)

Y a-t-il une obligation de vivre en Israël ?
Sifriat Etz Hayim, Jérusalem 2008

Les lumieres de Rachi

Béréchit, les secrets de la création
A.J. Presse Sarl, Les Lilas, 2007

Lekh Lekha, les origines du peuple d'Israël,
Bibliophane-Daniel Radford, Paris, 2005

Vayéra, La naissance d'Isaac et les engendrements messianiques
ActuJ, Jérusalem 2010

Bô, la sortie d'Égypte
Lichma diffusion, Jérusalem, 2006

Yithro, Les Dix commandements et leur influence sur le monde
Rav Shaoul David Botschko et ActuJ, Jérusalem 2010.

Michpatim, les fondements du droit hébraïque, Jérusalem 2013

Choftim, les quatre pouvoirs
Sifriat Etz Hayim, Jérusalem 2007

Ki Tétzé, lorsque tu partiras en guerre
Bibliophane-Daniel Radford, Paris, 2004

La conversion du Kouzari

Paragraphe 1

La deuxième partie du livre du Kouzari s'ouvre sur le récit d'un événement historique : à la suite de ses conversations avec le *'Haver*, le roi des Khazars a pris la décision de se convertir. Progressivement, il amènera la Cour puis une grande partie du peuple à suivre son exemple.

Quels que soient les rapports de ce qu'il décrit avec la réalité, rabbi Juda Halévi semble intéressé à enseigner ici deux notions fondamentales qui se relient à ce qu'il a déjà exposé dans la première partie.

La dimension divine et les convertis

La dimension divine peut aussi se manifester chez des convertis grâce à leur proximité du peuple d'Israël

Rabbi Juda Halévi raconte d'abord qu'après leur conversion les Khazars ont pu bénéficier de miracles :

> *« Ils prospérèrent, triomphèrent de leurs ennemis, conquirent des pays, découvrirent des trésors, et leur armée grossit jusqu'à compter plusieurs centaines de milliers d'hommes... »*

Que s'est-il passé ? Comment les Khazars ont-ils pu bénéficier d'une telle direction quasi miraculeuse, au point qu'elle ait été consignée dans leurs chroniques ? Nous assistons à une sorte de dévoilement de la chose divine telle qu'elle se manifeste en Israël ; l'une de ses caractéristiques est que leur histoire est régie par des règles surnaturelles. Mais comment la dimension divine peut-elle apparaître au sein du peuple khazar ? Ce ne sont pas des Juifs et la dimension divine ne leur est pas connaturelle ! Rabbi Juda Halévi lui-même a expliqué qu'un non-Juif ne peut prétendre à la prophétie

même après s'être converti !

En vérité, comme l'a déjà expressément formulé rabbi Juda Halévi dans le premier discours, lorsqu'un non-Juif se convertit et se rapproche ainsi du peuple d'Israël, il bénéficie du même coup de l'influx divin qui baigne (ou imprègne ?) Israël. Lui-même ne peut pas atteindre aux sommets, il ne peut avoir accès à la prophétie. Cela n'empêche pas qu'il puisse atteindre à des niveaux élevés et il lui est tout à fait possible de faire l'objet d'une Providence miraculeuse dépassant les voies naturelles. C'est pour cette raison que rabbi Juda Halévi souligne que le processus de la conversion du roi, de la Cour et du peuple a été constamment accompagné et suivi par des Juifs ; d'abord dans la caverne où le roi fut circoncis, puis par les maîtres juifs que le roi avait fait venir afin qu'ils demeurent auprès d'eux et leur enseignent la Thora. Les Khazars ne sont pas restés une entité fermée sur elle-même. Ils se sont efforcés de devenir partie intégrante du peuple juif. Grâce à cela, ils ont obtenu de bénéficier de la chose divine qui s'est manifestée en eux dans la direction de la nation.

Le prosélytisme juif

Les Juifs souhaitent que les « gentils » se convertissent et bénéficient eux aussi de la dimension divine

Rabbi Juda Halévi semble vouloir transmettre un autre enseignement. Le découvrir renforcera la conviction déjà rencontrée dans le premier discours concernant son universalisme. Le but ultime du peuple d'Israël est que l'humanité entière puisse bénéficier de la dimension divine. La conversion des gentils représente pour les Juifs une valeur certaine : c'est le rôle d'Israël de rapprocher les créatures de leur Créateur.

On aurait pu croire, *a priori*, qu'il n'était pas requis des nations du monde de se convertir. En ce qui nous concerne, il suffirait qu'ils observent les sept lois noahides, accomplissant ainsi leur destinée. Tel n'est pas l'avis de rabbi Juda Halévi. Nous ne voulons pas que les non-

Juifs se contentent d'être de bons goys. Qu'ils respectent quelques règles morales élémentaires. Nous sommes intéressés à ce que chacun d'eux réalise l'image de Dieu en lui. Tout homme possède le désir de se rapprocher de Dieu. Toute âme aspire au divin. Le cadre des sept lois noahides est la base d'une existence humaine convenable, mais il ne comporte aucun élan de rapprochement vers Dieu. Ces lois contiennent des idées de justice et de vérité et de vertu, mais il s'agit du divin au sens le plus général du terme, comme le Dieu que Joseph dit craindre (cf. Genèse XLII, 18). Aucune révélation n'est nécessaire pour découvrir cette divinité. Ce niveau élémentaire est le premier étage de la moralité dans le monde. Il appartient à toute l'humanité en général. Mais au-dessus de ce palier, il en est un deuxième qui vise au rapport personnel de l'homme avec son Créateur. Pour que l'homme individuel, « le quelqu'un que chacun est », parvienne à se relier à son Créateur, conformément à son vouloir intime authentique, il n'a d'autre choix que de rejoindre le peuple d'Israël. Il obtiendra ainsi d'être personnellement partie prenante à la dimension divine.

Ainsi, bien qu'il soit généralement considéré comme le porte-drapeau de la spécificité et de la supériorité du peuple d'Israël par rapport aux nations, rabbi Juda Halévi se révèle à présent comme étant le champion d'une Thora et d'une identité hébraïque qui s'adressent à tous. L'objectif final ne se restreint pas au seul peuple juif, il est universel.

Il est à souligner qu'il ne s'agit pas du tout de coercition comme dans d'autres religions, mais d'un élan généreux destiné à permettre au plus grand nombre de bénéficier du cadeau que nous avons reçu de Dieu.

La langue de la sainteté

La langue hébraïque, instrument de la création

Rabbi Juda Halévi termine le prologue en disant :

> *« Lorsque le roi eut étudié la Thora et les livres des prophètes, il prit ce* ‘Haver *pour maître et il lui posa des questions hébraïques. »*

Les commentateurs du Kouzari se sont interrogés sur la signification de l’expression « questions hébraïques » telle qu’elle figure dans la traduction d’Ibn Tibon. Certains (dont *Otzar Ne’hmad*) l’ont comprise comme signifiant des questions de Thora, c’est-à-dire des questions à caractère religieux. Cette lecture est plausible, puisqu’il semble logique qu’ayant décidé de se convertir le roi veuille en savoir davantage sur le judaïsme. D’autres – et Even Chmouel traduit en ce sens – comprennent qu’il s’agit de questions portant sur la langue hébraïque. En effet, à la fin du deuxième discours, les paragraphes 67 et suivants, traitent longuement de la langue hébraïque. Le sujet immédiatement abordé ici porte sur les noms, les attributs et les surnoms, sujet connexe à celui de la langue. Cette lecture est donc fondée, elle aussi.

Mais si on la retient, il y a lieu de se poser alors la question de savoir pourquoi la langue fait-elle l’objet des préoccupations du Kouzari juste après sa conversion. N’existe-t-il pas des sujets plus importants, des questions plus essentielles ? La langue, en fin de compte, n’est rien d’autre qu’un instrument !

Mais c’est qu’en vérité la langue est bien plus que cela. D’après la Qabbala, la langue au moyen de laquelle Dieu a créé le monde est la langue de la sainteté. Cette langue a été créée avant le monde lui-même qui fonctionnerait d’après elle. La langue est conception du monde. Elle en est le substrat notionnel. Le monde physique a été créé d’après un modèle spirituel auquel il reste lié. La langue de la sainteté est particulière en ceci que ses mots et même la forme de ses lettres

ont une signification et expriment des idées très importantes. Nos maîtres y ont fait quelques allusions et ont expliqué ici ou là un peu de la signification de la forme des lettres. La lettre *yod* fait allusion au monde à venir ; c'est pourquoi elle est un point qui n'occupe aucune place de même que le monde à venir, tout entier spirituel, n'occupe aucune place en ce monde matériel. La lettre *hé* fait allusion à ce monde-ci, c'est pourquoi elle a une forme carrée qui définit la spatialité ; elle est ouverte par en bas, car la chute y est aisée ; mais elle possède aussi une petite ouverture vers le haut : qui est décidé à s'élever peut s'y hisser grâce à ses efforts (cf. Mena'hot 29b). Le mot *cheqère*, mensonge, par exemple, donne lieu à une comparaison avec son contraire, *emeth*, la vérité. Chacune des lettres du mensonge ne possède qu'un seul jambage ou une base angulaire ; les trois lettres sont regroupées à la fin de l'alphabet et en ordre inverse, pour indiquer que le mensonge est partisan et chancelant et qu'il ne peut se maintenir. Les lettres du mot *emeth* ont soit deux jambages, soit une base large, indiquant la stabilité et la permanence. Elles sont distribuées sur toute la longueur de l'alphabet dont elles sont la première et la dernière lettre ainsi que celle du milieu pour indiquer que la vérité embrasse tout le réel.

שקר

אבגדהוזחט
יכךלמםנןסע
פףצץקרשת

אמת

אבגדהוזחט
יכךלמםנןסע
פףצץקרשת

Ces exemples ne sont qu'un faible indice de la spécificité unique de l'hébreu en tant que langue de la sainteté.

Le peuple d'Israël doit parler la langue de la sainteté[1]

La « langue de sainteté » – l'hébreu biblique – est une langue divine. Elle appartient au groupe des réalités exclusives présentes au

[1] L'expression « langue sainte » se rencontre parfois, mais c'est une facilité de langage. Dans l'expression hébraïque classique, l'attribut de sainteté n'est pas adjectif mais substantif. Ce n'est pas tant que la langue soit sainte en elle-même (ce qu'elle est aussi puisqu'elle est divine), mais c'est la langue dans laquelle peuvent s'exprimer par excellence les choses de la sainteté, de même qu'en Terre d'Israël peut se vivre uniquement la vie de sainteté sans être vie d'ascète ou d'ermite (NdT).

monde. De même qu'il existe dans le monde un peuple unique en son genre et une terre unique en son genre, de même existe-t-il une langue unique en son genre. La normalité pour Israël, ce qui lui est naturel, c'est d'habiter en Eretz Israël, la terre de la sainteté et de parler l'hébreu, langue de la sainteté.

Toutes les langues du monde sont des langues « convenues », à savoir qu'elles ont été forgées par les hommes pour leur servir d'outil de communication. À cette fin, ils se sont donc mis d'accord sur le sens des mots[2].

La langue hébraïque est quant à elle tout entière divine. C'est pourquoi il est de première importance pour les Juifs de parler dans la langue de sainteté. La tradition s'est exprimée à ce sujet avec véhémence :

> *« Lorsque l'enfant commence à parler, son père lui parle dans la langue de sainteté et lui enseigne la Thora. Et s'il ne lui parle pas dans la langue de sainteté et ne lui enseigne pas la Thora, c'est comme s'il l'enterrait ! » (Sifré Dévarim, 'Eqev, §46)*

Ce sujet a aussi fait l'objet d'une codification halakhique. Il est *a priori* proscrit, le chabbat, de lire des ouvrages profanes. Le rav Moïse Isserlès, annotateur ashkénaze du *Choul'hane 'Aroukh*, écrit (Chapitre 307, §16) :

> *« Qu'il soit interdit de lire des discours profanes et des livres d'histoire (littéralement « des récits de guerres »), ne s'applique que s'ils sont écrits dans des langues vulgaires. Mais s'ils sont écrits dans la langue de sainteté, c'est permis. »*

Utiliser l'hébreu pour un sujet profane octroie à ce dernier une étincelle de sainteté, rendant une telle lecture autorisée le chabbat.

---

[2] Bien qu'une origine divine soit présente là aussi, voir Volume 1, « Une langue pour chaque peuple », pp. 95 et suiv.)

Attributs, noms et surnoms

Paragraphes 1 & 2

Les noms du Créateur

Les noms divins expriment la relation de Dieu au monde, la manière dont Sa Providence s'exerce à son égard

Le Kouzari ne comprend pas : comment se fait-il que le Créateur soit appelé de noms ou désigné par des expressions (surnoms) qui suggèrent une corporification du divin ?

« La première question qu'il lui posa concernait les noms et les attributs accordés au Créateur. Certains semblaient impliquer que Dieu serait corporel bien que la raison rejette une telle conception, d'ailleurs expressément rejetée par la Thora[3]*. »*

Avant d'écouter la réponse donnée par le *'Haver* à cette question, nous devons faire face à un problème de logique élémentaire : que vient faire cette question ici ? Si les « questions hébraïques » concernent effectivement la langue hébraïque, on est en droit de se demander si la composition du livre du Kouzari répond à une structure logique.

La première partie du livre a traité du peuple d'Israël et de la manifestation en lui de la dimension divine. La deuxième partie, comme cela apparaîtra très bientôt, traite quant à elle du pays d'Israël où se manifeste la Présence divine. La manifestation de Dieu dans le monde signifie Providence ainsi que modes d'intervention de Dieu dans la conduite des affaires du monde. Les noms et les attributs divins expriment précisément cela : les modes de relation de Dieu au monde et les voies par lesquelles Il le dirige. Et, bien entendu, ces noms et ces attributs doivent pouvoir être formulés dans un langage

---

[3] Fin du § 1.

compréhensible à la raison humaine en même temps qu'elle doit être homogène à son objet : la langue de sainteté.

C'est dans cette perspective que rabbi Juda Halévi commence par ce sujet pour traiter de la manifestation de Dieu dans le monde.

Corporéité de Dieu

Attribuer quelque caractère corporel que ce soit à Dieu est incompatible avec la raison et la Thora l'interdit

La problématique de la corporification a déjà été abordée dans la première partie de l'ouvrage[4]. L'attribution de caractères physiques à Dieu a été rejetée par les philosophes parce qu'elle est contraire à la raison. Il est donc impensable que la Thora puisse croire – ou laisser croire – que Dieu serait corporel ! Ce qui ne peut être admis par la raison, ce qui est illogique, n'a pas sa place dans la Thora : en effet, c'est le Créateur qui a créé l'homme doué de raison et celle-ci lui est nécessaire pour avoir accès à la Thora. La raison et la Thora ne peuvent donc pas tenir des discours contradictoires. Or, la Thora elle-même énonce à plusieurs reprises l'interdiction d'attribuer à Dieu des représentations physiques qu'elle considère comme extrêmement nuisibles et dangereuses pour la santé spirituelle de l'homme.

Cette interdiction figure explicitement dans les Dix Commandements (Chémoth XX, 3) :

« Tu ne te feras pas de statue ni aucune image[5]... »

Et elle est reprise plus en détail dans le Deutéronome (IV, 15 à 19) :

« Vous prendrez bien garde à vos personnes car vous n'avez vu aucune image au jour où Dieu vous a parlé au Horeb (= le mont Sinaï) du dedans du feu. De peur que

---

[4] Volume 1, page 140 et suiv.

[5] La « statue » possède trois dimensions ; c'est un volume, alors que l'« image » présente deux dimensions, elle est plane, mais du point de vue des possibilités de représentation de l'imaginaire elles sont équivalentes (NdT).

vous vous pervertissiez et que vous vous fassiez une statue, représentation quelconque d'un symbole ou d'une forme mâle ou femelle… et de peur que levant les yeux vers le ciel et voyant le soleil et la lune et les étoiles, toute l'organisation céleste, tu ne sois poussé à te prosterner à eux et à les adorer… »

Et surtout (verset 23) :

« Prenez garde d'oublier l'alliance d'Hachem votre Dieu qu'Il a contractée avec vous et de vous faite une statue, image de quoi que ce soit qu'Hachem ton Dieu t'a ordonné [de ne pas faire]. »

Se faire une représentation physique de Dieu, c'est-à-dire Lui attribuer des caractéristiques corporelles, est considéré d'une part comme présentant un grave danger pour la personne de l'homme, c'est-à-dire pour sa santé mentale et spirituelle, d'autre part comme une perversion ou une dépravation, et cela équivaut à l'oubli (volontaire) de l'alliance contractée au Sinaï.

À ce stade, après sa conversion et celle de son peuple, les questions posées par le roi ne sont pas des attaques contre la religion dirigées de l'extérieur. C'est de l'intérieur qu'il veut comprendre les sujets qui lui font problème. La corporification le préoccupe et le dérange parce qu'elle contredit à la fois la raison et que la Thora l'interdit et pourtant elle-même parle dans des termes qui suggèrent des attributs corporels. C'est donc la lecture même de la Thora qui soulève ces questions !

L'utilité des noms et des attributs

L'homme a besoin des noms et des attributs pour pouvoir parler du Créateur, mais ces noms et ces attributs ne touchent pas à Son essence

La réponse du *'Haver* à cette question est une réponse détaillée et circonstanciée. Il la divise en deux parties ; la première sert

d'introduction à tout le domaine des noms et des attributs en général, et la seconde traite de manière plus spécifique des différentes catégories d'attributs qu'il explique chacune pour elle-même.

Dans son introduction au sujet des noms et des attributs, rabbi Juda Halévi souligne que si les hommes donnent à Dieu noms et attributs, c'est parce qu'ils parlent de Dieu et de leur relation à Dieu ; par conséquent, ils ont besoin pour ce faire d'instruments lexicaux – mots et expressions du langage courant. Ce qui signifie que ces noms et attributs ne prétendent aucunement appréhender l'essence de Dieu. Ils n'ont d'autre fonction que de rendre possible aux hommes la communication à Son sujet.

Puisqu'il en est ainsi, même lorsque la Thora confère au Créateur des noms et des attributs, c'est uniquement pour les besoins de l'homme, afin de mettre ces choses à la portée de son esprit ; et elle le fait au moyen de noms et d'attributs du point de vue de l'homme lui-même, au sens où la « Thora parle le langage des hommes ». L'homme ne peut pas parler de Dieu Lui-même parce qu'il ne Le conçoit pas et n'atteint pas à Son essence, mais il peut parler des actions dont il a eu expérience.

Rabbi Juda Halévi souligne que les actions qu'une personne éprouve ne signifient pas qu'un changement se produirait en Dieu ; ainsi, telle action est parfois appelée « compassion » et parfois « châtiment », mais cela ne veut pas dire que Dieu aurait changé d'avis passant de la pitié à la colère. Notre interprétation des actions divines ne témoigne d'aucun changement en Lui. Le *'Haver* illustre cette explication par un exemple simple : un juge de chair et de sang doit juger un cas opposant deux hommes ; il condamne l'un à une lourde peine et acquitte l'autre en lui accordant même des indemnités. Ce juge est-il miséricordieux ou vindicatif ? La question ne peut même pas se poser, parce que le jugement ne met pas en jeu les émotions du juge. Mais les conséquences du jugement sont perçues par les parties d'une manière différente : compassion pour les uns et sévérité – voire cruauté – pour les autres.

Trois catégories d'attributs

Les attributs divins se répartissent en trois catégories qui représentent trois étapes de la connaissance du Créateur.

« En résumé, l'ensemble des Noms de Dieu, à l'exception du Tétragramme – le Nom de quatre lettres – se répartissent en trois catégories : les attributs d'action, les attributs de relation et les attributs négatifs. »

Les attributs d'action décrivent les interventions du Créateur. Les attributs de relation traitent de Sa grandeur. Les attributs négatifs visent à exclure et non à affirmer quelque chose Le concernant.

Plus précisément :

« Les attributs d'action proviennent d'actions qui procèdent de Lui à travers des intermédiaires naturels, tels que : Il appauvrit et enrichit, abaisse et élève aussi, miséricordieux et compatissant, jaloux et vengeur, vaillant, puissant et d'autres semblables. »

L'homme décrit le Créateur à la manière dont il fait l'expérience de Ses actes. S'il lui est advenu quelque chose de bon, ou qu'il voit d'autres personnes qui ont du bien, il dira du Créateur qu'Il est « miséricordieux et compatissant ». S'il considère le mal dans le monde, il L'appellera « jaloux et vengeur ». Le monde est le théâtre d'actions nombreuses et par conséquent les attributs d'action sont nombreux eux aussi. Mais Dieu est Un. Il est la source unique de toutes les actions dans leur diversité. L'idolâtrie tendait à reconnaître pour chaque divinité un caractère ou un domaine particulier, ce pourquoi il était naturel d'affirmer qu'il existait de nombreux dieux. Bien évidemment, le judaïsme rejette radicalement ce polythéisme.

Il faut toutefois prendre garde à ne pas attribuer à Dieu les « caractéristiques secondes » des attributs d'action, c'est-à-dire ce qu'on a l'habitude de prêter aux hommes qui possèdent ce type de qualité. Par exemple, un homme clément, ayant tendance à pardonner

facilement, qui évite systématiquement les conflits et préfère fermer les yeux sur les atteintes à sa dignité pourra paraître à certains lâche et faible. Lorsque nous disons de Dieu qu'il est clément, il faut se garder de croire que ce serait par faiblesse.

> *« Les attributs de relation, par exemple béni et source de bénédiction, loué, saint, haut et exalté, expriment la vénération que l'on éprouve pour Lui. Et le fait qu'ils soient nombreux n'implique pas du tout que Lui soit multiple et ne porte en rien atteinte à Son unité. »*

Les hommes qui veulent exprimer la grandeur du Créateur useront à cette fin de divers attributs tels que grand, béni, saint, etc. Ces attributs ne visent aucune définition d'essence, ils ne décrivent aucune action ni aucune qualité. Ces mots L'exaltent et Le grandissent aux yeux des hommes, sans avoir sur Lui le moindre effet. Par effet de « rebond », l'homme se sentira quant à lui plus petit, éprouvera sa propre insignifiance. Autrement dit, ces attributs ne Le qualifient pas mais font ressortir les différences entre le Créateur et les créatures.

> *« Les attributs négatifs tels que vivant, un, premier, dernier Lui sont attribués afin de nier qu'Il puisse être qualifié par leur contraire ; non pour affirmer ceux-là de Lui à la manière dont nous les comprenons. »*

Quand nous disons de Dieu qu'il est « vivant », il ne faut pas l'entendre au sens où un animal ou même un être humain est vivant de sa vie biologique ; l'intention est d'exclure comme inconcevable l'idée de son contraire. Quand nous disons de Dieu qu'Il est « un », ce n'est pas au sens où on dit d'un homme qu'il est un « un » ; l'attribut « Un » vise à nier la multiplicité à son sujet. Et ainsi de suite. L'attribut « vivant » ou « un » ne constitue absolument pas une définition positive du Créateur, tout comme on ne peut pas affirmer la notion de vie pour le temps, ou la sagesse pour la pierre, etc. (ce que rabbi Juda Halévi explique longuement).

La division des attributs en trois catégories va du plus simple au plus complexe : les attributs d'action assimilent le Créateur à un roi

dont on connaîtrait les actions ou, plus exactement, qu'on ne pourrait connaître qu'au travers de ses actions. Celles-ci, en effet, seraient les seules à être visibles. Sa puissance ne serait perceptible que par les effets de ses actions. On commence à comprendre ainsi qui est le Créateur et de quelle manière il dirige le monde. Les attributs de relation conduisent l'homme à un niveau plus élevé. Il n'est plus seulement conscient des actions du Créateur mais aussi de sa grandeur. Il comprend à quel point Il le dépasse infiniment. Il ne s'agit plus seulement d'un roi connaissable par ses actions à l'extérieur de son palais aux accès infranchissables. Il s'agit d'un souverain exalté au-dessus de toute imagination. Le Roi des rois de rois ! Il est grand, exalté, haut et élevé – saint. Au travers de ces attributs se dévoile une prise de conscience des rapports entre Lui et nous, entre l'incommensurable et le fini et de manière peut-être paradoxale, le fait que l'être fini que nous sommes puisse concevoir l'incommensurable nous rapproche de Lui.

Après ces deux premiers niveaux, nous atteignons au troisième qui les dépasse : les attributs négatifs. L'homme ne peut atteindre à l'essence du Créateur. Il peut toutefois purifier sa compréhension en la débarrassant de tout ce qu'Il n'est pas. Il est incorporel, il n'est pas multiple et la notion de « mort » ne peut se concevoir à son sujet.

L'homme parvient ainsi progressivement au plus haut niveau de connaissance.

La Providence
Le temps des Pères et l'histoire d'Israël

Rabbi Juda Halévi en vient maintenant au « Nom propre » de Dieu, le Tétragramme, que nous avons coutume de rendre par la formule hébraïque *Hachem* – le Nom (Une explication longue et détaillée sera donnée encore dans la quatrième partie). Rabbi Juda Halévi laisse entendre que ce Nom véhicule l'idée que nous ne pouvons absolument pas le connaître. Il n'est donc possible de parler de Lui et de Son Nom qu'au travers de l'action qui accompagne son Nom. Ce Nom exprime Son action immédiate (c'est-à-dire sans médiation) dans le monde. Hachem *forme* ou *crée* ou *fait seul des merveilles* ; c'est-à-dire que l'Inconnaissable dont nous ne pouvons avoir aucune idée ni de Lui ni de Son Nom, agit sans intermédiaire. Tous les miracles supranaturels sont aussi attachés à ce Nom. Grâce à cette introduction, nous pourrons comprendre un verset surprenant de la paracha de Vaéra (Chémoth VI, 3) :

> *« Je suis apparu à Abraham, à Isaac et à Jacob en tant que El-Chadday et Mon nom Hachem (le Tétragramme) Je n'ai pas été connu d'eux »*[6].

Pour faire ressortir l'originalité de l'approche de Rabbi Juda Halévi[7], nous présentons ci-après les commentaires des principaux exégètes traditionnels avant de donner la sienne.

La fin du verset présente une difficulté particulière. Dieu qui parle dans ce passage semble dire qu'Il n'a pas fait connaître Son Nom (le Tétragramme) aux patriarches[8]. Or, les occurrences sont

---

[6] Le verset pose en hébreu des problèmes à la fois lexicaux et syntaxiques qui permettent précisément les diverses lectures. Les structures du français n'offrent pas les mêmes souplesses. Il a fallu choisir une traduction littérale qui reste lisible et qui conserve autant que possible les potentialités de l'original (NdT).

[7] L'explication de rabbi Juda Halévi est identique à celle d'Abraham Ibn Ezra – son beau-père –, et elle a été reprise par Nahmanide.

[8] Le verbe *lo noda'ti* (traduit ci-dessus par l'expression « Je n'ai pas été connu ») est idiomatique de l'hébreu biblique. Il apparaît comme une forme passive du factitif dont la forme active serait *hoda'ti*. Cette distinction est souvent ignorée et beaucoup

nombreuses où Il s'adresse aux Patriarches, le texte disant : « Et Hachem dit à Abraham » (Genèse XVIII, 13), « Hachem dit à Jacob » (Genèse XXXI, 3). Dieu leur a donc parlé sous ce nom ! Bien entendu, il reste à comprendre la différence entre les deux Noms, Hachem et El-Chaddaï.

Commentaire de Rachi :

Le nom El-Chaddaï est utilisé en relation avec les promesses[9]*. Hachem a fait diverses promesses aux Patriarches : Il leur a juré qu'ils hériteraient de la terre d'Israël, que leur postérité serait nombreuse, etc. Mais force est de constater que ces promesses n'ont pas encore été tenues. Le Tétragramme est le nom associé à l'idée de vérité et à la réalisation des promesses, il exprime le fait que tout ce qu'Hachem promet, Il le réalise. Or, les Patriarches n'ayant pas eu expérience des réalisations n'ont donc pas connu Dieu en tant que Celui qui réalise les promesses.*

Premier commentaire de Nahmanide :

Il faut distinguer entre la prophétie de Moïse et la prophétie des patriarches. Comme nous le savons, la prophétie de Moïse était du niveau le plus élevé qu'un homme puisse atteindre. La tradition l'appelle « prophétie au travers du miroir lumineux ». Aux pères, Je me suis dévoilé au travers du haut degré de prophétie de El-Chaddaï ; mais pour toi, Je dévoile un niveau encore plus élevé – celui du miroir lumineux.

---

lisent comme si les deux modes étaient identiques quant à leur sens, ou comme si le *noun* était purement euphonique, pour distinguer entre le son « o » de *lo* et le son « o » de la première syllabe du mot suivant *ho(da'ti)* qui devient donc *no(da'ti) (NdT)*.

[9] C'est-à-dire qu'Il leur a annoncé certaines choses ou qu'Il leur a donné des assurances. Dans la plupart des cas, ces assurances sont données sous forme de *serments*. La langue française semble plus à l'aise avec le mot *promesse* (NdT).

Le sens profond de ce commentaire est que la prophétie annoncée aux pères visait à fonder la nation d'Israël, et à cette fin il suffisait de leur transmettre le message à travers la prophétie « normale » ; le prophète reçoit un certain message en rêve et il le traite en fonction de ses propres outils intellectuels et spirituels et dans son style propre. La prophétie faite à Moïse avait une tout autre finalité, très claire : le peuple d'Israël doit quitter l'Égypte recevoir la Thora. Et pour donner la Thora, il est impossible de parler au travers d'écrans et de compter sur le fait que le récipiendaire du message comprendra le message. Il faut un discours direct qui transmette le contenu du message avec une précision absolue. Dieu fait savoir à Moïse dès à présent : sache que la sortie d'Égypte n'est pas une fin en soi ; elle a un but plus élevé, qui est le don de la Thora au monde. Pour cela, J'ai besoin de toi comme partenaire et tu dois donc t'armer de patience et subir les difficultés rencontrées en chemin, mais sache qu'en fin de compte tout se réalisera.

Deuxième commentaire de Nahmanide :

Le Tétragramme dévoile l'attribut de clémence alors que le nom El-Chadday est celui de l'attribut du jugement. Je Me suis montré aux Pères, Je les ai aidés et Je les ai sauvés, mais J'ai fait tout cela parce qu'ils y avaient droit de par leur mérite. Abraham a accepté d'être jeté dans la fournaise ardente, il méritait que Je l'en sauve. Il a été contraint de descendre en Égypte et ne s'en est pas plaint, Je l'ai sauvé, lui et Sarah, des mains de Pharaon. Il est parti en guerre sans peur contre les quatre rois, Je l'ai aidé à les vaincre. Isaac ne s'est pas opposé à être lié sur l'autel, il mérite que Je le bénisse et que ses œuvres rencontrent cent fois la mesure escomptée. Jacob demeurait « dans les tentes », il a passé quatorze ans dans l'école de 'Ever, a préservé sa Thora même pendant son exil chez Laban, il mérite que Je l'aide et le protège de ses ennemis. Aux Pères, Je me suis manifesté par El-Chadday, dans l'attribut de jugement : tu as fait le bien, tu mérites ta rétribution. Si –

à Dieu ne plaise – tu ne t'es pas bien conduit, tu mérites châtiment. Ici, le Saint béni soit-Il fait savoir à Moïse qu'Il agirait avec Israël dans la médiation de la clémence et qu'Il les délivrerait et les ferait sortir d'Égypte bien qu'il n'en soit pas digne. Mais cette clémence, Israël l'obtient par la faveur du mérite des Pères.

Commentaire de rabbi Juda Halévi (et d'Ibn Ezra) :

El-Chaddaï est le nom qui préside aux miracles cachés, le Tétragramme préside quant à lui aux miracles dévoilés.

« Peut-être est-ce cette idée que Dieu a voulu exprimer lorsqu'Il a déclaré : Je me suis manifesté à Abraham, à Isaac et à Jacob en tant qu'El-Chaddaï, ce qui signifie sous la forme d'une puissance victorieuse, ainsi qu'il est dit : "Tu ne laissas personne les opprimer, à cause d'eux, Il châtia des rois"... »

C'est-à-dire que Je les ai aidés, mais Je l'ai fait au travers de miracles opérés au travers des lois de la nature, de manière cachée :

« ... mais Il n'a pas généré de miracles pour eux comme Il l'a fait pour Moïse. C'est pourquoi il a dit : et Mon Nom Hachem, Je ne me suis pas fait connaître d'eux. Ce qui signifie : « et sous Mon Nom Hachem, Je ne me suis pas fait connaître à eux » (le bet *de* beEl Chaddaï *doit être sous-entendu devant* chemi*). Mais, en faveur de Moïse et d'Israël, Il a réalisé des œuvres telles qu'on ne puisse plus douter que c'est le Créateur du monde qui a créé intentionnellement et directement des choses comme les plaies d'Égypte, la division de la Mer Rouge, la manne, la colonne de nuée, etc. »*

Autrement dit, pour Moïse et Israël, Dieu a fait des miracles et des prodiges de manière parfaitement dévoilée : les événements, étant clairement supranaturels, ne pouvaient pas être pris (compris) pour autre chose que ce qu'ils étaient, et devaient être considérés comme

une nouvelle création.

Quel mode providentiel faut-il préférer, caché ou dévoilé ?

Pourquoi les Pères n'ont-ils pas bénéficié de miracles dévoilés ? Ils ne le méritaient pas ? Rabbi Juda Halévi répond lui-même à cette question :

> *« Non que les Enfants d'Israël aient été plus grands qu'Abraham, Isaac et Jacob ; mais c'est parce qu'ils étaient une collectivité et qu'en leur âme ils nourrissaient des doutes. Les patriarches eux, avaient une foi si intense et un cœur si pur que, n'eussent-ils jamais rencontré que le malheur, leur croyance en Dieu n'en aurait pas été troublée ; aussi, n'avaient-ils pas besoin de miracles. »*

Les Pères étaient parvenus à un tel niveau d'identité, qu'ils ne pouvaient plus être affectés par les aléas de l'existence. Leurs certitudes ne pouvaient plus être ébranlées. Mais les Hébreux sortant d'Égypte n'étaient pas au même niveau. Les difficultés éprouvées sur le chemin de la Délivrance ne pouvaient que provoquer questions et doutes. Leur foi devait donc être renforcée par l'évidence de l'intervention supranaturelle de Dieu en leur faveur.

Cela nous permet de comprendre que c'est précisément dans les moments difficiles, lorsque la Face de Dieu se voile, que la valeur de la foi est la plus grande. Si la confiance en Dieu ne devait dépendre que de Sa Présence, aurait-elle une quelconque signification ? C'est lorsqu'elle reste ferme et sûre d'elle-même dans les temps de crise, lorsqu'Israël est en proie aux pires souffrances, qu'elle s'élève à la hauteur des Pères eux-mêmes. Autrement, les choix et décisions ne seraient plus dictés par la liberté, c'est-à-dire par la conscience d'avoir à réaliser – coûte que coûte – la volonté de Dieu.

À cette première réponse, il est possible d'en ajouter une autre, dans l'esprit de rabbi Juda Halévi lui-même.

Il existe une grande différence entre la Providence exercée envers une collectivité et celle qui ne concerne que des individus particuliers. Les Pères étaient des identités individuelles. Ils ne constituaient pas encore un peuple, une nation. Chacun a été confirmé dans son statut par le mérite de ses actes, grâce à la manière dont il s'est mesuré aux événements survenant sur sa route. La prophétie dont ils ont été gratifiés était de nature individuelle, personnelle. Telle était aussi la Providence qui veillait sur eux. Dans le cas d'une collectivité, il s'agit d'un peuple tout entier qui se trouve en permanence sous le regard de Dieu qui préside à ses destinées. La Providence est alors d'une tout autre envergure, presque d'une autre nature. En faveur de la collectivité, des miracles évidents peuvent être réalisés, ce qui n'est pas le cas pour des personnages isolés. La dimension divine se manifeste en Israël avec beaucoup plus de puissance et d'intensité qu'elle ne se manifeste pour des particuliers. Ce mode providentiel n'est devenu possible qu'avec l'apparition du peuple d'Israël.

Les attributs anthropomorphiques

Paragraphes 3 & 4

Les anthropomorphismes

Le roi des Khazars considère les anthropomorphismes comme portant atteinte à l'honneur de Dieu

Le *'Haver* a réparti ci-dessus les attributs en trois catégories, les attributs d'action tels qu'ils sont perçus par les hommes, les attributs de relation qui exaltent la grandeur révérencielle du Créateur et les attributs négatifs dont le but est de nier certaines limitations que d'aucuns seraient tentés d'appliquer à Dieu. Mais ces trois catégories couvrent-elles vraiment tout le champ des attributs ? Le roi questionne :

« Comment interpréteras-tu les attributs plus anthropomorphiques tels que : voyant, écoutant, parlant, écrivant sur les Tables, descendant sur le mont Sinaï, se réjouissant de ses œuvres[10], chagriné en son cœur[11] ? »

La première des catégories ci-dessus se rapportait à des attributs du Créateur qui sont perçus par les créatures telles que « miséricordieux et compatissant », « jaloux et vengeur », « qui appauvrit et enrichit », etc. Ces attributs se rapportent à des domaines qui peuvent relever de l'esprit, c'est-à-dire qu'ils ne sont pas nécessairement physiques. De plus, ces « modalités » précèdent les actions elles-mêmes et ce sont elles qui, en quelque sorte, entraînent les actions qui vont s'ensuivre. Mais qu'en est-il des actions attribuées au Créateur et dont la représentation que nous en avons suppose des mouvements corporels ou des sentiments humains ?

---

[10] Cf. Psaumes CIV, 31.

[11] D'après Genèse VI, 6.

Présence et intervention divine

Attributs spécifiques relatifs à la présence et à l'intervention de Dieu dans le monde

Le *'Haver* répond au roi :

« Ne l'ai-je pas déjà comparé à un juge équitable dans le caractère duquel il n'y a nulle inclination ? Lorsqu'il ressort de Ses jugements le triomphe et le bonheur de certains, on dit de Lui qu'Il les aime et se réjouit d'eux ; lorsqu'Il décide pour d'autres que leur maison soit détruite et qu'ils seront anathèmes, on dira de Lui au contraire qu'Il les déteste et S'irrite contre eux. De par Sa volonté, l'air et tous les corps subissent une action et prennent forme comme le ciel et la terre lors de leur formation. Il est appelé alors écrivant *et* parlant. *De même se forment à partir de la matière subtile spirituelle dite* esprit de sainteté *les formes immatérielles nommées* Gloire d'Hachem *; par métaphore, on dit* Hachem *tout court et on dit qu'*Hachem est descendu sur le mont Sinaï. *»*

Afin de comprendre la réponse du *'Haver*, il faut examiner attentivement l'ordre des questions et des réponses.

Le roi a posé sa question concernant les attributs dans l'ordre suivant : Il voit, Il entend, Il parle, Il écrit, Il descend, Il se réjouit, Il s'afflige.

La réponse du *'Haver* montre clairement un ordre différent : Il se réjouit, s'irrite (s'afflige), écrit, parle, descend.

Outre la question de savoir pourquoi le *'Haver* a changé l'ordre de ses réponses par rapport à celles du roi, il faut comprendre aussi pourquoi il ne fait pas référence aux attributs de la vision et de l'écoute

qu'il ignore totalement[12].

Il semblerait que le roi, dans sa question, ait organisé les attributs des plus spirituels aux plus matériels. La vision et l'audition sont certes reliées aux sens, mais elles sont en quelque sorte elles-mêmes immatérielles. Parler, écrire, descendre sont des actions bien plus concrètes. Pour finir, se réjouir de ses œuvres ou s'en affliger se rapporte à ce qu'il y a de moins « noble » en l'homme, en ce sens que cela ne dépend pas de sa volonté mais de ses sentiments. De tels sentiments dénotent une passion et non une action volontaire. Telle est la hiérarchie perçue par le roi.

La perception du *'Haver* est différente. Il répartit les attributs en deux groupes. Dans le premier, voir et entendre voisinent avec se réjouir et s'affliger. Dans le deuxième se retrouvent parler, écrire et descendre. L'interprétation de la fonction des attributs est différente pour chaque groupe, rendant compte de la présence de chacun d'eux.

Les attributs du premier groupe

Le *'Haver* commence par rappeler L'avoir comparé à un juge équitable. Il se réfère sans doute à ce qu'il a énoncé plus haut au paragraphe 2 :

> *« Celui-ci est un juge équitable qui décrète la pauvreté pour un homme et la richesse pour un autre sans en être altéré dans son essence : Il n'a ni pitié pour l'un, ni irritation contre l'autre. »*

Mais de manière plus profonde, il est possible que rabbi Juda Halévi fasse ici allusion à ce qu'il a écrit dans la première partie, lorsqu'il a expliqué la différence entre « notre Dieu » et le « dieu du

---

[12] Le texte cité ci-dessus suit la version d'Ibn Tibbon. Des traductions plus récentes (Even Chmouel, rav Qifâh, Cheilat) mentionnent quant à elles ces attributs. S'agirait-il de tentatives de « corriger » le texte ? (À noter cependant que la traduction française du rabbin Charles Touati parue aux éditions Verdier porte la phrase manquante chez Ibn Tibbon : « Rien de ce qui se fait et se dit ne lui échappe, on dit donc de lui qu'il est *voyant* et *écoutant*. » NdT)

philosophe ». À la différence du dieu du philosophe, notre Dieu n'est pas « coupé » du monde ; Il veille sur lui et s'en occupe. Il est un juge intègre et équitable, il récompense et châtie, Il dirige le monde en fonction des œuvres des hommes. Pour juger équitablement, il faut que Dieu, pour ainsi dire, voie et entende ce qui se passe. Lorsque les hommes accomplissent Sa volonté, alors pour ainsi dire, Il s'en réjouit, et lorsqu'ils vont à l'encontre de Sa volonté, alors pour ainsi dire, Il s'en irrite.

Ces attributs ne sont pas à interpréter en un sens grossier, matériel. Au contraire ! Ils doivent être pris au sérieux et soulignés. Ils sont au fondement de notre foi. Nous sommes intéressés à nous référer au Créateur en ces termes afin de nous pénétrer de cette idée que Dieu est proche de nous, qu'Il voit nos actions et entend nos prières. Même s'il nous était possible de renoncer aux attributs du Créateur, nous ne renoncerions pas à ceux-là. C'est qu'il nous importe de savoir et de percevoir le Créateur dans Son rapport à nous. Nous ne tenons pas à garder Dieu loin du monde à la façon des philosophes. Au contraire, nous voulons sentir qu'Il s'occupe de nous et nous surveille de près.

Le *'Haver* souligne bien : « ne L'ai-je pas comparé à un juge équitable dans le caractère duquel il n'y a nulle inclination ? » C'est-à-dire qu'Il est un juge équitable qui s'intéresse au monde et s'en occupe, mais il n'y a en cela aucun défaut *('hataa)* en son essence. Si du moins on veut comprendre ainsi ce mot. Le sens obvie du passage le rapporte aux jugements qui sont sans défaut parce qu'il n'y a chez le juge aucune inclination *('hataa)* d'un côté ou de l'autre. *Cela dit, le juge n'est pas affecté par ses verdicts et il reste inchangé. Nous ne pouvons peut-être pas comprendre comment les choses se passent, mais c'est ainsi que nous les voyons, parce qu'Il agit et est présent au monde.*

L'existence de Dieu dans le monde physique

L'existence de Dieu dans le monde physique se réalise au moyen d'une nouvelle création spirituelle

Les attributs du deuxième groupe

Le *'Haver* a déjà donné cette explication dans la première partie lorsqu'il a traité de l'Événement du Sinaï, pour prouver que cet Événement n'impliquait aucune corporification de Dieu. Il revient ici sur la même idée de manière encore plus explicite, parce que les attributs en cause sont principalement impliqués dans l'événement de la Révélation : la Parole qu'Israël a entendue, à la différence de l'expérience prophétique individuelle qui se produit dans le sommeil ; l'écriture sur les Tables par graphie divine. Ce n'est certainement pas le Saint béni soit-Il qui a fait ces choses-là Lui-même sans intermédiaire, parce qu'elles impliquent une opération physique. Dieu n'existe ni physiquement ni spirituellement. Son existence n'appartient en aucune façon au monde où ces mots ont un sens et nous n'avons nulle compréhension de quoi que ce soit qui n'appartienne pas au monde. Pour faire exister la Parole, l'Écriture, la Descente, le Saint béni soit-Il a créé une créature nouvelle, de nature spirituelle pouvant exister et agir dans le monde physique. Cet être spirituel, nous le désignons par le terme de *Chékhina*, que nous traduisons par « la Présence » ou « la Gloire de Dieu ». Ce n'est pas Son essence même, mais une réalité spirituelle en soi. Il est possible de ressentir la Chékhina par des sensations spirituelles et quelqu'un qui possède un niveau spirituel élevé peut en faire l'expérience. Cette réalité faisait qu'un étranger à la prêtrise qui s'approchait du Sanctuaire et pénétrait là où il lui était interdit de pénétrer mourrait aussitôt. Lors de l'Événement du Sinaï, c'est elle qui est descendue sur le mont Sinaï et il était impossible aux Enfants d'Israël de s'en approcher. Moïse seul en a été capable grâce à sa haute stature spirituelle.

Sur le même modèle, nous pouvons comprendre maintenant les phénomènes de l'écriture et de la parole. Ce n'est pas le Saint béni soit-Il qui écrit et parle. Il a créé une réalité spirituelle qui a engendré l'écriture et la parole. De même qu'Il a créé le monde, les cieux et la terre, de même a-t-Il créé une réalité nouvelle d'où sont sorties l'écriture et la parole. Un exemple choisi dans la réalité de notre

monde contemporain permet de mieux comprendre ce processus : un magnétophone fait entendre une voix humaine. Si nous ne savions pas qu'il s'agit d'un appareil, nous penserions que quelqu'un est caché dans la pièce et qu'il nous parle, alors que tel n'est pas le cas. Nous pourrions dire, par façon de parler, que le Saint béni soit-Il a créé l'appareil qui parle ; la voix que nous entendons n'est pas celle de Dieu, mais celle de l'appareil. Lors de l'Événement du Sinaï les Enfants d'Israël ont vraiment entendu une voix, comme on entend la voix de quelqu'un qui nous parle, au travers de l'appareil auditif habituel (contrairement à l'avis de ceux qui pensent qu'il se serait agi d'un phénomène de nature prophétique) ; ce n'était pas « la voix de Dieu », mais une voix créée par Lui au moyen d'une réalité spirituelle.

La « Présence » divine, réalité spirituelle

Un enseignement de Maïmonide semble répondre comme un écho à cette thèse de rabbi Juda Halévi concernant la Chékhina. Maïmonide explique que la notion de sainteté est générée par les commandements et les interdictions qui y sont liés. Un lieu est plus saint qu'un autre du fait qu'il est interdit d'y faire certaines choses permises ailleurs. Celui qui transgresse l'interdit est puni. (Cf. Règles concernant le Temple, VII, 12 et suiv.) Un homme est plus saint qu'un autre, comme le cohen est plus saint qu'un simple Juif, parce qu'il est soumis à des interdictions supplémentaires auxquelles le simple Juif n'est pas astreint : il lui est interdit de se rendre impur, d'épouser certaines femmes, etc. Cette exigence est due au fait que « la Présence se trouve en cet endroit ». En effet, Maïmonide se réfère à la notion de Chékhina comme à une présence de sainteté. Concernant la sainteté du Temple et de Jérusalem, Maïmonide statue que malgré la destruction du Temple et l'exil qui ont annulé la sainteté de la terre d'Israël pour ce qui est des lois de l'année sabbatique et des dîmes, la sainteté du Lieu du Temple et la sainteté de Jérusalem demeurent intactes. En effet la sainteté de la terre est liée à sa conquête et celle-ci a été annulée par l'exil. Or, la sainteté du Temple et celle de Jérusalem dépendent de la Chékhina et « la Chékhina n'est pas annulée ». (Cf. Règles concernant le

Temple, VI, 16.)

Dans le Guide des égarés (I, Chap. XXV), Maïmonide propose deux définitions de la notion de Chékhina : a) Providence spécifique en un lieu donné. b) « Sa lumière créée. » Cette explication concorde avec les propos de rabbi Juda Halévi qui lui aussi considère la sainteté comme une chose vraiment réelle. Il y a ici une réalité spirituelle et c'est pourquoi il y a sainteté. Celui qui a des yeux spirituels et des sensations spirituelles peut sentir la sainteté, car il y a là une réalité spirituelle qui n'est en aucune façon l'essence du Saint béni soit-Il Lui-même.

Ces propos de rabbi Juda Halévi concernant la présence de la Chékhina, le fait qu'elle « repose » quelque part, constitue une sorte d'introduction au sujet central de cette deuxième partie – Eretz Israël et sa valeur. Selon rabbi Juda Halévi, il y a en Eretz Israël une réalité spirituelle et la présence de la Chékhina, c'est pourquoi les personnes spirituelles y ressentent une exaltation et éprouvent un sentiment particulier. Comme des ondes radio qui sont invisibles et impalpables, mais qui peuvent être captées par un système approprié permettant d'entendre les voix qu'elles transmettent. Le Juif est susceptible de capter cette réalité spirituelle lorsqu'il se trouve en Eretz Israël, ce qui lui est totalement impossible partout ailleurs.

Paragraphes 5 & 6

La volonté de Dieu

« Le Kouzari : admettons que tu te sois tiré d'affaire pour l'ensemble des attributs, lesquels n'impliquent plus aucune multiplicité en Dieu. Mais comment t'en tireras-tu pour l'attribut de volonté que tu accordes au Créateur alors que le philosophe le lui refuse ? »

Même si j'admets, dit le roi, toutes tes explications concernant les attributs dont il a été question jusqu'ici, par lesquelles tu as prouvé

qu'ils n'impliquaient aucunement une quelconque modification en Son essence, et qu'ils étaient purs de toute corporification et de tout anthropomorphisme, une question reste encore ouverte et il faut s'y mesurer : celle de la volonté. Si Dieu fait une quelconque chose, cela implique qu'avant de la faire Il a voulu la faire et, lorsqu'Il l'a réalisée, Sa volonté s'est accomplie. Cela ne peut se concevoir sans poser un changement en Lui, entre l'état précédant l'action et l'état où Sa volonté s'est accomplie. De plus, le vouloir implique la reconnaissance d'un manque en Lui, puisque cette volonté vise précisément à combler ce manque par le moyen de l'action. Est-il possible de dire de Lui qu'Il manquait de quoi que ce soit et qu'Il a voulu l'obtenir ? Ce serait affirmer une chose absurde !

Cette question a conduit les philosophes à refuser toute volonté à Dieu, et partant toute Providence et toute relation au monde. Si Dieu devait réagir à ce qui se passe dans le monde, cela remettrait en cause Son immutabilité et s'Il devait agir dans le monde cela impliquerait qu'Il doive vouloir agir, ce qui dénoterait un manque en Lui – ce qu'on refuse d'admettre.

La nature de la volonté

La volonté est elle aussi de nature matérielle, mais elle est abstraite et délicate, ce pourquoi on peut se tromper à son sujet

La question de la volonté du Créateur n'est pas semblable à celles concernant Ses autres attributs. Des expressions d'apparence matérielle rapportées au Créateur, telles que « la main de Dieu », et d'autres semblables, il est aisé de montrer que ce sont des façons de parler, des paraboles ou des allusions et qu'il est évident que le Créateur ne possède pas de membres physiques. Mais la volonté peut induire en erreur. En effet, c'est une réalité à la fois matérielle, abstraite, délicate, et qui peut paraître spirituelle. Les hommes aussi sont doués de volonté. Ils agissent après délibération et prise de décision volontaire. Ils peuvent donc se tromper et croire que le Créateur aussi agit selon le même modèle. Il commence par éprouver

un vouloir, ensuite de quoi Il agit conformément à ce vouloir.[13]

Telle fut l'erreur des philosophes. Pour les philosophes, l'intellect est le moyen par lequel les hommes se relient à Dieu. Ils se sont donc représenté le fonctionnement de la pensée humaine et celui de la pensée divine comme homogènes l'un à l'autre. Si l'homme pense et veut, cela signifierait donc que Dieu aussi, pense et veut. Ils reconnaissent certes eux-mêmes qu'il n'y a pas là identité absolue entre l'homme et Dieu, que l'homme penserait « en petit » alors que Dieu pense « en grand », mais le principe est semblable. Or cette approche est absolument erronée. Il n'existe aucun point de comparaison valable entre l'homme et Dieu, et il est impossible de « comprendre » Dieu par le moyen des outils intellectuels qui nous sont familiers. La comparaison entre l'homme et Dieu ne peut être ni quantitative ni qualitative. Ce serait une comparaison entre deux manières d'être absolument différentes l'une de l'autre et elle serait donc totalement vaine. De même qu'il n'y aurait aucun sens à prétendre établir une comparaison entre une chaise et la sagesse, en se demandant, par exemple, laquelle est plus grande que l'autre, ou entre un rocher et un nuage car ils n'ont entre eux aucun dénominateur commun, de même en est-il d'une comparaison entre la pensée du Créateur ou Sa volonté, avec celles de l'homme. Certes, on désigne ici du même nom – volonté – quelque chose qui appartient à l'homme et quelque chose qui appartient à Dieu. Mais c'est seulement parce que l'homme ne peut faire autrement que de nommer des notions abstraites en relation avec des notions qui lui sont familières[14].

La volonté à l'œuvre dans le monde

La volonté qui se dévoile dans la création et dans l'existence du monde est aussi la volonté qui est à l'œuvre dans le monde

« Le 'Haver *: s'il n'y a que l'attribut de volonté qui nous*

[13] Explication du rav Aviner.
[14] Explication du rav Tolédano.

soit opposé, nous sommes bien proches de la solution ! »

Autrement dit, si le problème de la volonté est le seul qui reste à résoudre, et que le philosophe et la science n'ont plus d'autre argument à opposer au judaïsme concernant le Créateur, la réponse est si aisée que l'on n'aura aucun mal à établir la religion sur les bases les plus solides.

« Nous lui dirions : d'après toi, le philosophe, quelle est la cause qui a façonné les cieux tournant perpétuellement, a fait porter tout le cosmos par la Sphère suprême qui n'est pas dans un lieu et se meut sans dévier de son orbite qui a placé la sphère de la terre immobile au centre de la sphère suprême, ne déviant pas de sa position et sans cause, qui a organisé le Cosmos tel qu'il est avec ses quantités et ses qualités et ses figures ? Tu ne peux pas ne pas reconnaître cette cause, car les choses ne se créent pas elles-mêmes, et ne se créent pas les unes les autres. »

C'est-à-dire que quiconque considère le monde et constate l'ordre exemplaire qui y règne et la manière dont il se conduit est obligé de reconnaître qu'il existe une certaine force qui a créé les choses telles qu'elles sont, qu'il existe une force qui meut et fait fonctionner tout cela. Toute déviation de l'ordre exemplaire provoquerait nécessairement des dommages et conduirait au chaos généralisé. Par conséquent, il y a dans le monde une « volonté » qui préside à toute cette activité. Il est impossible de nier cela. D'emblée, toute question sur cette action ou toute autre action procédant d'une « volonté » et d'un changement s'annule d'elle-même, car il est évident que nous sommes en présence d'un système qui agit différemment.

« C'est cette cause qui a imprimé des formes dans l'air qui ont pénétré dans l'ouïe lors [de la promulgation] des Dix commandements, qui a fait que l'Écriture se grave sur les Tables de pierre. Appelle-la « volonté » ou « chose » ou tout ce que tu voudras. »

De la même manière que Dieu a créé le monde à partir du néant et l'a organisé selon Sa volonté, de même a-t-Il décidé de faire encore d'autres choses. La « volonté » qui dirige le monde est une volonté absolument différente de ce que l'homme peut comprendre et par conséquent la question ne peut même pas commencer à être posée.

Il faut prendre garde au fait que l'argument concernant les changements dans l'essence divine, selon lequel, au début Il manquait de quelque chose et après l'action ce manque a été comblé, n'a de sens que dans le cadre de la temporalité. Le temps est lui aussi chose matérielle liée au monde, et procède du mouvement et de divers processus. Ce n'est qu'une fois le monde créé qu'il devient pertinent de faire intervenir la notion de temps, mais en dehors du monde, le temps n'existe pas. Dieu et le temps ne participent pas du tout de la même réalité et là où le temps ne joue pas, il n'y a pas place à la notion de changement, puisqu'il n'y a ni avant ni après. Ce sont des notions malaisées à comprendre à l'intelligence humaine parce qu'elle est habituée à se mouvoir dans le cadre gouverné par les coordonnées de l'espace et du temps.

La terre d'Israël

Spécificité de la terre d'Israël

La terre d'Israël possède un caractère spécifique originel dont elle a été imprégnée dès la création du monde, grâce auquel une dimension spirituelle y règne en permanence.

Rabbi Juda Halévi s'est servi de la question des attributs comme d'une préface au sujet principal du deuxième livre : la terre d'Israël. Les notions de « gloire divine » *(kévod Hachem)* et de « Présence » *(Chékhina)*, ont été expliquées par le *'Haver* comme étant des « dimensions spirituelles » créées par le Créateur et existant ici, dans le monde matériel. Une dimension spirituelle de cette nature est présente en permanence en terre d'Israël ; dès lors, il va de soi qu'elle ait été choisie pour être la terre d'élection du peuple d'Israël.

Cette approche de rabbi Juda Halévi considère la terre d'Israël comme une entité spécifique en soi. Ce n'est pas pour des caractéristiques géographiques ou climatiques que cette terre a été choisie pour être la terre du peuple d'Israël. Cette terre a été en quelque sorte créée pour être la terre du peuple d'Israël. De même que le peuple d'Israël n'a pas été choisi a posteriori d'une conduite jugée bonne, mais parce qu'il possède de par sa nature un caractère spécifique et « la dimension divine » (ainsi que rabbi Juda Halévi l'a expliqué dans le livre premier), de même en est-il de la terre d'Israël. De par la nature de sa création, elle possède une dimension spécifique et une dimension spirituelle particulière y règne. Cela en fait la terre propice au peuple d'Israël (ce que rabbi Juda Halévi expliquera longuement par la suite). Cette thèse de rabbi Juda Halévi n'a pas besoin de justifier rationnellement pourquoi cette terre en particulier a été choisie d'entre toutes les terres : elle est la terre du peuple d'Israël parce que la Présence divine y réside. Et parce que la Présence y réside, le Saint béni soit-Il a voulu que le peuple d'Israël y vive sa vie concrète, matérielle et spirituelle.

Les contestataires

Ceux qui contestent la thèse de rabbi Juda Halévi ne reconnaissent pas à la terre d'Israël une quelconque particularité

Il faut savoir que la thèse de rabbi Juda Halévi est singulière, fondée sur des enseignements de la Qabbala, et nombreux sont les Maîtres du Moyen-Âge à la Renaissance qui ne l'ont pas suivi. Ils ont préféré donner des justifications « rationalistes » pour expliquer ce qu'il en était de cette terre et pourquoi Israël s'est vu ordonner d'y fixer électivement sa demeure.

Un des grands commentateurs classiques du Talmud, rabbi Menahem Haméiri qui vécut à Perpignan au XIIIe siècle, est un des représentants de cette tendance ; examinons son argumentation.

Un passage particulièrement explicite du Talmud fait de l'habitat en terre d'Israël une obligation catégorique (Kétoubot 110b)[15] :

« Nos maîtres ont enseigné : on doit dans tous les cas demeurer en terre d'Israël, même dans une ville à majorité idolâtre et on ne doit en aucun cas demeurer à l'étranger, même dans une ville à majorité juive. En effet, quiconque demeure en terre d'Israël est considéré comme ayant un Dieu et quiconque demeure à l'étranger est considéré comme étant sans Dieu. »

En résumé, il est préférable de demeurer en terre d'Israël plutôt que n'importe où ailleurs à l'étranger, même si cela doit permettre de

---

[15] La traduction d'un passage du Talmud en langue française est un défi difficile à relever. Sans être en tous points « mission impossible », elle nécessite à tout le moins quelques explications pour être compréhensible a minima. Nous nous contenterons ici de deux remarques capitales : 1) Le verbe traduit ici par « demeurer » désigne le lieu où l'homme choisit de fixer sa demeure. Comme tel, ce lieu transforme tous les autres en lieux d'exil. 2) Le terme traduit ici par « considéré » signifie littéralement « ressembler à » ou « être assimilé à ». L'idée semble assez proche de ce que le vocabulaire marxiste entend lorsqu'il dit de quelqu'un qu'il est « objectivement » ceci ou cela, quelles que soient par ailleurs ses prises de positions ou ses affirmations (NdT).

vivre parmi de nombreux Juifs.

Voici comment le Méiri explique cela :

« C'est parce qu'en dehors de la terre d'Israël il est impossible de ne pas subir l'influence des nations et des idolâtres dans les pays où ils demeurent. »

Les « terres étrangères » appartiennent aux non-Juifs. Chaque nation possède la sienne. Les résidents s'y considèrent comme chez eux, comme « seigneurs de la terre » et traitent les Juifs comme des étrangers et des résidents temporaires, ce qui conduira les Juifs à appendre leurs manières et à être influencés par leur conduite.

La guémara (ibid., 111a) rapporte le cas de

« cet homme que la loi du lévirat mettait en devoir d'épouser sa belle-sœur qui vivait à l'étranger. Il se rendit auprès de rabbi Hanina et lui demanda : qu'en est-il de quitter le pays d'Israël pour accomplir le devoir de lévirat ? Rabbi Hanina répondit : son frère a épousé une goya et il est mort. Celui-ci voudrait-il le suivre ? »

Ce que le Méiri commente ainsi :

« par façon de parler, nos maîtres ont dit d'un homme du pays d'Israël qui s'est trouvé en situation d'accomplir le devoir de lévirat à l'étranger et a interrogé un sage pour savoir s'il avait le droit de quitter le pays dans ce but, que le maître lui répondit : son frère a épousé une goya, Dieu soit loué qui l'a fait mourir et maintenant son frère voudrait le suivre ? »

Ce récit est de nature polémique et ne doit pas être pris au pied de la lettre[16].

La guémara poursuit :

« Rav Yéhouda enseigne que Chmouel enseigne : de

---

[16] Voir page 90.

même qu'il est interdit de quitter la terre d'Israël pour aller à Babel, de même est-il interdit de quitter Babel pour tout autre pays. »

Et le Méiri explique :

« Parce que tout endroit où se trouvent sagesse et crainte de la faute a le même statut que la terre d'Israël – ainsi qu'ils ont dit : "qui demeure à Babel, c'est comme s'il demeurait en terre d'Israël".

La terre d'Israël n'aurait donc en soi aucune qualité spécifique. Sa particularité tiendrait au fait que le peuple d'Israël y réside en paix et qu'il s'en suit que s'y trouvent sagesse et crainte de la faute. Si donc il se trouve une grande concentration de Juifs en dehors du pays, qui ne vivent pas dans la peur des non-Juifs, comme c'était le cas à Babel, alors ce lieu devient comparable de ce point de vue à la terre d'Israël.

Le Méiri ne considère donc pas que la terre d'Israël possède une nature particulière ni une quelconque spécificité en soi. D'avoir été choisie par Dieu s'explique rationnellement : elle n'appartient pas aux goyim et Israël peut y vivre en général tranquillement et paisiblement ; il peut donc y mener une vie conforme à la Thora et au respect de la volonté divine sans y subir aucune influence néfaste de la part de ses voisins. C'est donc là que Dieu nous a ordonné de résider parce ce n'est que là qu'il nous est possible de vivre pleinement et de manière optimale une vie de Thora.

Toutefois, le Méiri lui-même admet à la fin de ses propos, que la terre d'Israël possède un caractère particulier qui dépasse les considérations logiques dont il a fait état jusqu'ici :

« Et en terre d'Israël sagesse et crainte se trouvent de telle sorte qu'il est possible de percevoir grâce à elles la gloire du Créateur et qu'on obtient de jouir du rayonnement de la Présence. C'est en ce sens qu'il a été dit que même une vile servante en terre d'Israël est assurée d'une part au monde à venir, comme en a témoigné le

prophète en disant : “et même sur les esclaves et sur les servantes Je déverserai mon esprit.” (Joël III, 2) »

C’est dire qu’il existe quand même quelque chose en terre d’Israël qui permet aux hommes de parvenir à un niveau spirituel plus élevé, et le Méiri admet qu’il ne sait pas en donner une explication rationnelle. Mais il énonce ses propos avec une réserve certaine et, contrairement à rabbi Juda Halévi, il ne fait pas de cet aspect de la réalité le caractère spécifique fondamental de la terre d’Israël.

Le sionisme et ses opposants

La controverse concernant le sionisme s’enracine dans la controverse entre rabbi Juda Halévi et ses opposants

Le sionisme religieux enseigne depuis des décennies à reconnaître la spécificité de la terre d’Israël. Rabbi Juda Halévi et son discours d’origine qabbaliste occupent une place de tout premier plan dans la pensée du sionisme religieux. Le rav Kook, premier grand-rabbin d’Israël dans les années d’après la Première guerre mondiale avait lui-même adopté cette approche et l’avait transmise à ses disciples dont bon nombre ont été des bâtisseurs du pays. Or, cette approche apparaît comme innovante ; ce n’est pas ainsi qu’ont parlé de grands maîtres d’Israël au long des siècles. Ainsi que nous l’avons vu, il a existé une approche largement partagée chez les « Anciens » qui ne reconnaît pas la moindre spécificité intrinsèque à la terre d’Israël. La terre d’Israël est pour ceux-là un « instrument », un moyen permettant au peuple juif de mener une vie conforme à la Thora du mieux possible. Cela permet du même coup de comprendre le point de vue des opposants au « mouvement sioniste », le mouvement qui fut à l’origine de tout le processus de retour à Sion et du repeuplement juif de la terre d’Israël. Pour ces opposants, si le pays d’Israël n’est pas fondé sur la base des valeurs de la Thora et des *mitzvoth*, quel sens aurait-il ? Au contraire, l’établissement d’un État laïc en terre d’Israël serait pour eux le blasphème le plus absolu ! Il est préférable que les Juifs vivent à l’étranger en pratiquant la Thora et les

mitzvoth plutôt que de vivre « laïquement » en Israël. Certes, ils ferment pudiquement les yeux sur le fait que, même pour le Méiri, la terre d'Israël est propice à la crainte de Dieu. Le Méiri n'entendait aucunement nier la centralité de la terre d'Israël. Il voulait seulement en expliquer la nature par des arguments rationnels et réalistes. En fin de compte, la *halakha* a tranché : il existe une obligation de résider en Israël, et on ne change pas la *halakha* parce qu'il nous semble que la situation a évolué. L'histoire moderne a prouvé que les Juifs s'assimilent à grande vitesse dans les pays de la Diaspora, ce qui n'est pas le cas en Israël où au contraire le rapprochement des valeurs de la Thora va grandissant.

Certes, on peut trouver de nombreuses sources traditionnelles laissant entendre qu'il serait interdit de monter en Israël avant que ne survienne la Délivrance[17]. Le Talmud rapporte une thèse selon laquelle il serait formellement défendu de monter de Babel en Israël. On y rappelle le thème des « Trois serments » que Dieu a fait prêter à Israël, l'un d'entre eux étant l'interdiction de la montée en masse contre l'accord des Nations. Rabbi Juda Halévi ne fait aucunement mention de ces sources qu'il ignore superbement. Nous avons déjà montré plus haut que la thèse opposée à celle de rabbi Juda Halévi quant à la nature de la spécificité de la terre d'Israël reconnaît elle-même que cette terre possède un caractère métaphysique dont on ne peut pas rendre compte rationnellement. Rabbi Juda Halévi a fait de ce caractère le fondement de sa thèse.

La position de Maïmonide

Comment Maïmonide comprend-il le rapport à la terre d'Israël ? Est-il d'accord avec rabbi Juda Halévi et souligne-t-il sa valeur spécifique intrinsèque ou adopte-t-il une position rationaliste considérant que c'est un endroit où les meilleures conditions sont

---

[17] Cette thèse n'est pas retenue par la *halakha* ; le traité Yoma (page 9b) établit que la faute de la génération d'Ezra le Scribe a consisté dans le fait que le retour à Sion n'a été le fait que d'individus peu nombreux et que le peuple juif n'est pas revenu en masse. On en apprend l'obligation de revenir en masse et de reconquérir le pays.

réunies pour permettre au peuple d'Israël de réaliser sa vocation de peuple de la Thora ?

Le Guide des égarés n'accorde pas à la terre d'Israël le statut d'un élément central du judaïsme. Le Code, le *Michné Thora*, ne comporte pas de section particulière consacrée à Eretz Israël. Il en parle de manière dispersée au travers de l'ensemble de l'œuvre. Il traite évidemment dans le Livre des Semences des *mitzvoth* liées à la terre comme les dîmes et les prélèvements agricoles, l'année sabbatique et le jubilé. Il traite ailleurs du cas de l'esclave qui veut monter en Israël, auquel cas on contraint son maître à monter avec lui (voir Règles des esclaves, chapitre 8, règles 8 à 11). Des *mitzvoth* spécifiques ont cours en Eretz Israël et son statut est donc différent des autres pays.

Ce n'est qu'à la fin des Règles des rois que Maïmonide traite du commandement d'habiter en Eretz Israël et nous constatons alors un phénomène intéressant. Contrairement à son style tout au long des quatorze sections de son livre, lorsqu'il en vient à parler d'Eretz Israël, Maïmonide adopte un style homilétique et poétique. Il ne formule pas la règle avec la sécheresse du style juridique, il y mêle des accents émouvants et enthousiastes, ce qu'il ne fait jamais à propos d'autres *mitzvoth* (Règles des rois, chapitre 5, règles 9 à 12) :

> *« Il est toujours défendu de quitter Eretz Israël pour un autre pays...*

Les grands parmi les sages baisaient les pierres d'Eretz Israël et se roulaient dans sa poussière. C'est ce que dit le psalmiste (102, 15) : “car tes serviteurs ont aimé ses pierres et ont compassion pour sa poussière.” Les sages ont enseigné : quiconque réside en Eretz Israël voit ses fautes pardonnées, ainsi qu'il est dit (Isaïe XXXIII, 24) : “ Et aucun habitant ne pourra dire : ‘J'ai éprouvé du mal’. Le peuple qui réside à Jérusalem a obtenu le pardon de ses péchés.” De même celui qui y est enterré voit ses fautes expiées et le lieu de sa sépulture est comme un autel d'expiation, ainsi qu'il est écrit (Deutéronome XXXII, 44) : “sa terre fera expiation pour son peuple”. Dans le passage des exhortations il est dit (Amos VII, 17) : “tu mourras en terre impure”. Et celui que le pays

accueille de son vivant ne ressemble pas à celui qu'il accueille après sa mort, et pourtant les plus grands sages y transféraient leurs morts. Va et apprend de Jacob et de Joseph le Juste.

> *On doit dans tous les cas demeurer en Eretz Israël, même dans une ville à majorité idolâtre et on ne doit pas demeurer à l'étranger même dans une ville à majorité juive. En effet, celui qui quitte Eretz Israël est comparable à celui qui pratique un culte idolâtre, puisqu'il est dit (I Samuel XXVI, 19) : "on m'a chassé en ce jour pour m'empêcher de m'attacher à l'héritage de Dieu en me disant : 'va, sers des dieux étrangers'." Et dans les exhortations il est dit (Ézéchiel XIII, 9) : "et ils ne viendront pas sur le sol d'Eretz Israël". De même qu'il est interdit de quitter le pays pour l'étranger, de même est-il interdit de quitter Babel pour un autre pays, ainsi qu'il est écrit (Jérémie XXVII, 22) : "ils seront conduits à Babel et ils y seront". »*

Nous voyons comment les plus grands des « rationalistes » parmi les Anciens, lorsqu'ils en viennent à parler d'Eretz Israël, deviennent des poètes et laissent filtrer dans leur propos comme des échos de Qabbala. Eretz Israël possède un « je ne sais quoi » qui a provoqué chez les Juifs de toutes les générations un sentiment qui dépasse les considérations rationnelles. Sans doute, rabbi Juda Halévi y a vu un principe fondamental, faisant d'Eretz Israël une source unique en son genre, y joignant sa thèse concernant la notion de Chékhina, la Présence, qui est une dimension spirituelle particulière. Rabbi Juda Halévi a fait d'Eretz Israël un lieu unique en son genre, comme un jardin d'Éden spirituel au sein de ce monde matériel.

Paragraphes 9-16

La force spirituelle d’Eretz Israël

La dimension spirituelle en puissance en Eretz Israël ne peut passer à l’acte que lorsque le peuple d’Israël y habite

Le *‘Haver* rappelle au paragraphe 8 que la « Gloire de Dieu » et sa « Présence », qui sont en fait une création spirituelle dans ce monde, agissent pour le peuple de Dieu et dans sa terre. Le Kouzari interroge :

« Tes propos “pour son peuple” me sont déjà clairs. Mais quant à ce que tu dis “dans sa terre”, j’ai du mal à l’accepter. »

J’ai déjà compris le sens des mots « peuple de Dieu », tu me les as expliqués tout au long du premier livre. Mais que faut-il entendre par « sa terre » ? Dieu aurait-il une terre ? Toute la terre n’est-elle pas emplie de sa Gloire ?

Le *‘Haver* explique :

« Tu ne devrais éprouver aucune difficulté à admettre qu’un pays soit particularisé entre tous les pays ; tu constates en effet qu’il est des endroits plus propices à telle plante qu’à telle autre, à tel minéral qu’à tel autre, à tel animal qu’à tel autre, et que leurs habitants se distinguent des autres par leurs formes et leur traits de caractère, qui dépendent de leur complexion. En effet, la perfection ou l’imperfection de l’être est liée à la complexion. »

On sait bien que toutes les terres ne sont pas équivalentes. Tout lieu dans le monde possède son caractère et sa spécificité, que ce soit du point de vue de la composition des sols, de la faune et de la flore ou du point de vue de la population qui y habite. Le climat et le terroir ont une influence sur le caractère des hommes et sur la civilisation qui s’y développe. Les hommes vivant en Afrique diffèrent de ceux vivant en

Asie autant par leur apparence physique, leur tempérament et leurs mœurs que par leur culture et leurs coutumes. Il existe donc clairement une influence du lieu physique sur l'être et la spiritualité des personnes. Ceci est un fait irrécusable. Il n'est donc pas difficile d'admettre que le Créateur ait une terre qui soit spécialement propice à la spiritualité et qu'Il y crée une dimension spirituelle qui n'existe nulle part ailleurs.

Le Kouzari objecte :

« Mais je n'ai pas entendu dire que les habitants d'Eretz Israël ont un avantage sur les autres hommes. »

À l'époque où se situent les événements auxquels le livre du Kouzari fait allusion, les Juifs n'habitaient pas en nombre en Eretz Israël. Seule une toute petite minorité y résidait dans des conditions matérielles misérables. Le pays était considéré comme aride et désertique. Cet état de fait semble contredire l'affirmation selon laquelle ce pays posséderait une dimension divine particulière qui manifesterait son influence sur ses habitants de manière exceptionnelle.

Le *'Haver* ne contredit pas cette affirmation du Kouzari. En effet, en temps d'exil, Eretz Israël ne sourit pas à la population qui y demeure encore. Son caractère spécifique est occulté. C'est qu'en vérité il faut savoir que joue là un principe capital (§12) : Eretz Israël possède un potentiel spirituel qui ne se manifeste pas de façon permanente. Des conditions particulières sont nécessaires à son dévoilement. La condition principale est que le peuple d'Israël y vive, qu'il y pratique les *mitzvoth*. Le peuple d'Israël lui-même possède la dimension divine et un potentiel spirituel. Pour que ce potentiel se réalise, il faut qu'Israël vive sur sa terre. Réciproquement, pour que se manifeste le potentiel de spiritualité de la terre d'Israël, il faut que son peuple – le peuple d'Israël – l'habite et la féconde. Seule la combinaison de ces trois facteurs, le peuple d'Israël, la terre d'Israël et la Thora permet de dévoiler la dimension divine et sa force spirituelle latente dans toute sa puissance. C'est la raison pour laquelle durant

toutes les années d'exil, le peuple d'Israël vivant hors de sa terre, n'a pu parvenir à sa dimension spirituelle authentique. Il a vécu – survécu – humilié parmi les nations dans un état d'abaissement et d'opprobre. Et la terre d'Israël, elle aussi, s'est refusée à ses occupants ; la vie y était difficile et misérable parce que d'autres peuples s'y étaient installés.

Pour concrétiser cela, le *'Haver* formule l'apologue de la vigne :

> *« Prenons votre montagne en exemple. Vous dites que la vigne y réussit bien. Mais si on n'y plantait pas de cep et si on ne la cultivait pas comme il faut, elle ne produirait pas de raisin. »*

Il est des terres fertiles et propices à la vigne. Mais pour qu'elles produisent des raisins de qualité, il faut commencer par y planter des ceps et il faut ensuite leur apporter les soins appropriés. Il en est de même pour Eretz Israël. Afin qu'elle réalise son potentiel spirituel spécifique, il faut y implanter le peuple d'Israël et nul autre, et il doit y pratiquer les *mitzvoth* liées à la terre (qu'il est impossible de pratiquer en dehors du pays). Alors la terre produira sa récolte et sa force spirituelle passera de la puissance à l'acte.

Rabbi Juda Halévi chante le chant de la terre ; il croit en sa force spécifique même durant les dures années d'exil, alors que le peuple d'Israël n'y séjourne pas et qu'il est impossible de constater sa valeur et sa beauté. La grandeur de rabbi Juda Halévi réside dans sa capacité de ressentir et de voir les forces occultées enfouies dans la création et de reconnaître partout le doigt de Dieu.

La terre d'Israël, terre de la prophétie

En réponse aux affirmations du *'Haver* selon lesquelles la chose divine ne peut se manifester que dans la terre d'Israël, le Kouzari demande : comment peux-tu prétendre cela ? Nous voyons pourtant que des hommes ont prophétisé et reçu la parole de Dieu en dehors d'Israël ! Dieu a parlé au premier homme, et il n'est dit nulle part que

c'était en Eretz Israël. Abraham a eu droit à la parole divine alors qu'il était encore à Ur en Chaldée, Moïse, le plus grand des prophètes, n'est jamais entré en Eretz Israël. Toutes ses prophéties, il les a reçues d'abord en Égypte et ensuite dans le désert du Sinaï. Même après qu'Israël ait été chassé de sa terre, des prophètes se sont manifestés parmi les exilés et ont reçu leur message prophétique à l'étranger, Jérémie en Égypte, Ézéchiel et Daniel à Babylone. Toute la Bible en témoigne. Il est donc prouvé qu'Eretz Israël ne possède aucun avantage particulier en ce qui concerne la prophétie et la relation entre Dieu et l'homme et qu'il est possible d'atteindre le degré prophétique même en d'autres lieux !

La réponse du *'Haver* est d'abord laconique :

« Tous ceux qui ont prophétisé l'ont fait dans ce pays ou pour ce pays. »

Eretz Israël est la terre de la prophétie. La prophétie n'appartient par essence qu'à la seule terre d'Israël. Quant aux exemples que tu as cités, dit le *'Haver*, rends-toi compte que le contenu de ces prophéties concerne de manière directe la terre d'Israël. Pour commencer, nous savons par tradition que le premier homme a été formé en terre d'Israël et qu'il y est mort. Lui et sa femme sont enterrés dans le caveau de Makhpéla. Les échanges de parole entre Dieu et lui ont donc eu lieu en Eretz Israël. Abraham a certes eu droit à la prophétie en dehors du pays, mais c'était afin qu'il prenne l'initiative d'y venir. L'Égypte se trouve à l'intérieur des frontières d'Eretz Israël qui s'étendent jusqu'à la mer Rouge (cf. Chémoth XIII, 31). Les prophéties de Moïse et de Jérémie ont donc eu lieu en des endroits propices à la prophétie d'Eretz Israël. Des personnages qui ont vécu dans le pays et qui ont dû en sortir possèdent encore en rémanence la dimension divine et la capacité prophétique qui ne les quitte pas immédiatement. C'est pourquoi Ézéchiel et Daniel qui ont d'abord vécu en Eretz Israël peuvent continuer à prophétiser à l'étranger.

J'ai trouvé comme une allusion à cela dans le domaine de la halakha : le Sanhédrin seul est habilité à fixer les néoménies et ce,

exclusivement en Eretz Israël. Mais celui qui a reçu en Eretz Israël l'habilitation à fixer la néoménie, peut continuer à le faire même après avoir quitté le pays (Cf. Bérakhot 63a). La puissance d'Eretz Israël est encore effective comme lorsqu'il s'y trouvait.

L'attitude des nations

Controverses et discordes accompagnent la terre d'Israël tout au long de l'histoire. Elle fut aussi le théâtre de nombreuses guerres. Israël ne fut pas seul à vouloir y habiter. La terre fut conquise à de nombreuses reprises par divers peuples. D'abord les Cananéens, puis les Babyloniens, les Perses, les Grecs et les Romains, les Byzantins, les Croisés, les Ottomans et les Britanniques, pour n'en citer peut-être que les principaux.

Rabbi Juda Halévi nous dévoile que la lutte pour la terre d'Israël a commencé dès l'aube de l'histoire. Un midrach[18] rapporte que Caïn et Abel se sont disputés pour sa possession afin de jouir de la dimension divine particulière qui s'y trouve. L'histoire contemporaine l'illustre sous nos yeux. Lorsqu'Israël revenu chez lui habite le pays et rétablit à Jérusalem sa capitale, la chose irrite les Arabes et déplaît à bien des nations. Or, qu'est-ce que cela peut bien leur faire qu'Israël habite sa terre ? Pourquoi cela les dérange-t-il tant ?

C'est que les non-Juifs reconnaissent eux aussi qu'il existe de la spiritualité dans le monde. Les nations du monde sont conscientes du fait que la vie ne se réduit pas au seul fait biologique. La dimension morale et spirituelle ne leur est pas inconnue. Chaque nation veut la suprématie sur la spiritualité et les valeurs dans le monde. Elles refusent toutes d'admettre qu'Israël soit le représentant de la Parole divine dans le monde. Mais sans doute se cache-t-il ici quelque chose de plus profond : les nations savent que la terre d'Israël appartient au peuple d'Israël, de par décision divine et de par l'histoire. Mais elles savent encore autre chose : si Israël vit en paix sur sa terre, alors la

---

[18] Cf. Béréchit Rabba XII, 7.

Présence divine se dévoilera dans le monde et le monde entier s'élèvera spirituellement. Ces nations ne pourront plus continuer à vivre leur vie coutumière. Elles seront contraintes de renoncer, au profit de l'élévation spirituelle, à certains des plaisirs auxquels elles s'adonnent. Cette idée les remplit d'effroi et provoque une réaction de recul et de rejet. Elle provoque haine et animosité à l'égard d'Israël. Le monde craint de voir se réaliser les prophéties des prophètes d'Israël et la rédemption promise pour la « fin des temps ». Il fait donc tout ce qui est son pouvoir pour l'empêcher.

La terre d'Israël et la descendance de Chem

Le *'Haver* poursuit (§ 16) :

« ce pays a été destiné à redresser le monde et, du jour où les langues ont été différenciées, il a été dévolu aux tribus d'Israël, ainsi qu'il est dit (Deutéronome XXXII, 8) *: « lorsque le Très-Haut donna aux nations leur héritage, lorsqu'il sépara les fils de l'homme, ... le lot du Seigneur fut son peuple, Jacob la part de son héritage. »*

Pour comprendre ces propos de rabbi Juda Halévi, il faut étudier à qui la Thora associe la terre d'Israël. Elle fut certes promise, donnée, aux Patriarches et à leur descendance, mais pour la posséder il a fallu qu'Israël la conquière et la prenne de ceux qui l'occupaient.

Et on pourrait aussi se poser la question de savoir pourquoi Dieu a promis cette terre au peuple d'Israël ; n'est-elle pas « la terre de Canaan », la terre des « sept peuples cananéens » ? Pourquoi prendre leur terre aux Cananéens et la promettre au peuple d'Israël, provoquant ainsi guerres et conflits incessants ?

Cette thèse se trouve apparemment renforcée par des versets de la Genèse, dans la péricope de Noé. La liste des descendants de Noé comprend la généalogie de Ham où il est question de Canaan. La Thora indique curieusement les frontières du territoire qu'il occupe : de Sidon jusqu'à Guérar, jusqu'à Gaza et de là jusqu'à Sodome et

Gomorrhe, Adma et Tzvouyim, jusqu'à Lacha' (Genèse x, 19). Ces frontières correspondent très exactement à celles du pays d'Israël. La conclusion semble donc irréfutable : ce territoire appartient bel et bien aux Cananéens.

Ce n'est pourtant pas une objection de grand poids. Rachi nous a déjà avertis dans son commentaire sur le tout début de la Thora :

> *« Rabbi Yitz'haq a enseigné : si les nations du monde viennent à dire à Israël : "Vous êtes des voleurs puisque vous avez conquis les terres des sept nations !", on leur répondra : "Toute la terre appartient au Saint béni soit-Il. C'est Lui qui l'a créée et Il l'a donnée à qui est droit à Ses yeux. C'est par Sa volonté qu'Il l'a donnée à ces peuples, et c'est par Sa volonté qu'Il la leur a reprise et qu'Il nous l'a donnée !" »*

La terre appartient à Dieu. C'est Lui qui décide à qui Il la donne. Point final ? Non !

Parce que cette argumentation peut être réfutée sur la base d'un autre enseignement de Rachi lui-même. Sur le verset (Genèse xii, 6) « le Cananéen occupait alors le pays », Rachi explique :

« Il allait conquérant Eretz Israël sur les descendants de Chem. En effet, lorsque Noa'h avait partagé la terre entre ses fils, Eretz Israël avait échu à Chem ainsi qu'il est écrit : "et Malki-Tzèdeq [identifié à Chem (Nedarim 32b)], roi de Chalém [future Jérusalem] » (infra xiv, 18). C'est pourquoi Dieu dit à Avram : « Je donnerai ce pays à ta descendance » (verset suivant). Je le restituerai à tes descendants, qui sont de la descendance de Chem.

Autrement dit, Eretz Israël appartient à Chem et c'est Canaan l'impérialiste conquérant et voleur. Mais alors, comment comprendre le verset ci-dessus, attribuant à Canaan les frontières d'Eretz Israël ?

Certains commentateurs ont résolu la difficulté en se fondant sur le midrach (Midrach Aggada, éd. Buber, Lekh Lekha xii, 6) :

« Lorsque le Saint béni soit-Il a partagé la terre entre ses trois fils, Noé a jeté l'anathème sur celui qui violerait le domaine de son frère. Les sept peuples de Canaan sont passés en Eretz Israël et ont bravé l'anathème, c'est pourquoi le Saint béni soit-Il a ordonné de les vouer à l'extermination (החרם תחרימם). Lorsqu'Abraham est passé, il n'y était pas encore entré mais seulement le Cananéen ; c'est pourquoi le territoire des sept peuples est échu à Israël, parce que toutes les terres des sept peuples étaient échues en partage à Chem. »

Le Cananéen n'avait pas le droit de pénétrer sur le territoire de Chem, mais il a transgressé l'interdit. Le verset décrivant les frontières cananéennes n'affirme pas que ce territoire leur appartient mais seulement qu'ils s'y étaient installés. Ce qu'ils avaient fait en dépit du droit.

Il semble toutefois que la solution doive être autre. La terre d'Israël appartient par essence à la postérité de Chem, parce qu'il est d'une spiritualité plus élevée que ses frères et cette terre est terre de spiritualité. Cette terre convient donc particulièrement à Chem. Mais que faire ? Bien que la terre appartienne à Chem par essence, le Cananéen est venu et s'y est installé. Certes, « Melchitzédeq roi de Chalem », qui n'est autre que Chem lui-même[19], est parvenu à résider à Jérusalem, mais le reste du pays était aux mains des Cananéens. Il est donc certes vrai que les premiers à habiter le pays ont été les Cananéens qui sont considérés comme des envahisseurs et des conquérants parce que cette terre appartient par essence et par nature à la postérité de Chem.

---

[19] Cf. Rachi sur Genèse xiv, 18.

La terre d'Israël, centre du monde

Paragraphes 17-18

Rabbi Juda Halévi et Maïmonide l'expérience vécue et la raison

Rabbi Juda Halévi insiste sur le vécu tandis que Maïmonide donne la primauté à la raison et à la logique

Les différences d'approche entre rabbi Juda Halévi et Maïmonide sont bien connues, en particulier dans leur conception de la foi. Maïmonide met l'accent sur l'aspect intellectuel, tandis que rabbi Juda Halévi privilégie l'expérience vécue. Ce n'est pas qu'il soit lui-même irrationnel, que la pensée n'ait pas place dans ses exposés. Il a souligné à plusieurs reprises que la foi ne saurait contredire la raison. Mais pour lui, le lien entre l'homme et Dieu se fonde essentiellement sur l'expérience vécue. De son côté, Maïmonide ne méconnaît pas la valeur de l'expérience, mais elle n'est pas première ; l'homme fonde d'abord sa foi sur la raison et ce n'est qu'ensuite qu'il rencontre Dieu dans l'expérience.

Voici comment Maïmonide décrit la rencontre d'Abraham avec son Créateur : il a commencé par une méditation intérieure qui l'a conduit à percevoir qu'il était impossible que le monde n'ait pas un Créateur et un Guide. Il s'est rapproché ainsi intellectuellement de Dieu ; enfin, Dieu S'est révélé à lui directement. Raison et intellect précèdent l'expérience existentielle et la prophétie. Nous avons constaté déjà que rabbi Juda Halévi, interrogé quant à sa foi, a répondu qu'il croyait dans le Dieu qui avait fait sortir Israël d'Égypte. Nous l'avons rencontré alors sans médiation aucune, par expérience immédiate et celle-ci sert de fondement à la foi intellectuelle qui s'élabore et se construit à partir d'elle.

La différence entre les deux approches se manifeste également à propos des commandements et des explications à leur sujet.

Maïmonide souligne le côté rationnel des commandements et de leur signification ; parfois, il voit dans certaines *mitzvoth* un moyen d'atteindre un objectif plus large tel que le rejet de toute forme d'idolâtrie éventuelle. Rabbi Juda Halévi accorde une place plus importante à la dimension existentielle et reconnaît à chaque *mitzva* une signification qui lui est propre.

Pourquoi, par exemple, avons-nous reçu l'obligation d'observer le chabbat ? Maïmonide nous dira qu'il s'agit d'un commandement ayant pour objet de rappeler la sortie d'Égypte et la création du monde. Rabbi Juda Halévi nous dira quant à lui qu'une dimension particulière de sainteté est présente le jour du chabbat. En ce jour, luisent des lumières particulières que les justes peuvent percevoir. C'est un jour spécial de haute spiritualité et c'est pour cela que nous sommes tenus ce jour-là à des conduites différentes des jours profanes. Cette même différence d'approche se retrouve au sujet de nombreuses *mitzvoth*.

Peut-être dirions-nous aujourd'hui que rabbi Juda Halévy est de tendance plus « qabbaliste » ou « hassidique » alors que Maïmonide serait plus froid, plus rationaliste, attitude généralement attribuée au judaïsme lituanien.

Maïmonide et la terre d'Israël

La terre d'Israël occupe chez Maïmonide aussi une place centrale, déterminante, quasi mystique

Or, il est pourtant un commandement au sujet duquel rabbi Juda Halévy et Maïmonide se rejoignent : le commandement concernant la fixation de la néoménie, la nouvelle lune, autrement dit le commencement d'un nouveau mois. Tous deux l'expliquent d'une manière qui semble tout à fait mystique. Citons pour commencer rabbi Juda Halévi dans le *Kouzari* puis Maïmonide dans le *Livre des Commandements*.

§ 17. Le Kouzari : Il conviendrait donc, grâce à ce

système, que la Gloire divine se manifeste de manière plus évidente.

Le roi s'étonne. Selon lui, un peuple qui observe la Thora et les *mitzvoth* données par Dieu ainsi que les jours fastes qu'Il a prescrits, dans le pays où Dieu fait reposer Sa Présence, serait digne de voir se manifester en son sein la Gloire divine d'une manière bien plus éclatante ! Le *'Haver* répond qu'effectivement, nous pouvons voir dans certaines lois la manifestation de la Gloire Divine :

§ 18. Le 'Haver : N'as-tu pas remarqué que la terre d'Israël est soumise à l'observance du chabbat, ainsi qu'il est dit : c'est le chabbat de la terre, et la terre chômera le chabbat pour Hachem et qu'il n'est pas permis de vendre la terre de manière définitive, ainsi qu'il est dit : « Car la terre est à Moi. »

Cette Terre est spéciale. Elle est la Terre de Dieu et il faut donc veiller scrupuleusement aux commandements qui lui sont propres, comme l'année sabbatique et l'interdiction d'en vendre des parcelles de manière définitive. Ne crois donc pas que la raison d'être de l'année sabbatique est destinée à permettre à l'homme de se reposer de son labeur et qu'il consacre une année sur sept à l'étude de la Thora et à la spiritualité, afin de ne pas s'investir dans les travaux agricoles. Il ne s'agit pas seulement d'un commandement rationnel, utilitaire de ce genre. C'est un commandement essentiellement spirituel par nature. Cette Terre est sainte et il faut donc la traiter de manière spéciale. La Terre a besoin de repos, c'est elle que le commandement concerne, et non l'homme. Il est possible que dans ce passage rabbi Juda Halévi vise, outre l'année sabbatique, le chabbat hebdomadaire et qu'il laisse entendre qu'en terre d'Israël, le chabbat courant possède une dimension propre. Concernant l'année sabbatique, les différences déjà notées entre rabbi Juda Halévi et Maïmonide restent pertinentes.

Mais voilà que rabbi Juda Halévi ajoute ici des propos d'apparence sibylline :

Sache que les solennités d'Hachem et les chabbat

d'Hachem ne sont liés qu'à l'Héritage d'Hachem.

L'Héritage d'Hachem, *na'halat Hachem*, c'est la Terre d'Israël. Or, s'il est évident que les années sabbatiques en dépendent et qu'elles n'ont aucun sens ailleurs, comment comprendre que les solennités d'Hachem, les fêtes du calendrier hébraïque, dépendraient elles aussi de la terre d'Israël ? N'y a-t-il pas obligation de les observer partout ? La notion de « temps » ne dépend d'aucun lieu particulier et les obligations qui y sont liées sont applicables en tout lieu.

Tels quels, ces propos de rabbi Juda Halévi sont incompréhensibles. Il expliquera plus loin qu'Eretz-Israël est le centre du monde et que c'est d'après sa position que doit être fixée la ligne de changement de date. Mais outre la question de la ligne de changement de date, un tout autre sujet se trouve ici impliqué. Pour comprendre les propos de rabbi Juda Halévi dans toute leur ampleur, nous devons avoir recours à l'enseignement prodigué par Maïmonide dans son *Livre des Commandements*. Il y affirme des choses surprenantes qui, d'une certaine manière, tranchent sur les positions méthodologiques qu'il adopte partout ailleurs.

> *Commandement positif 153 : ce commandement n'est pas confié à tout un chacun, comme le chabbat hebdomadaire pour lequel chacun comptera six jours et fera chabbat le septième, de sorte que chacun verrait la lune [en son renouveau] et fixerait ce jour-là la néoménie... Nul jamais ne pourra accomplir ce commandement si ce n'est la Cour suprême et seulement en Terre d'Israël. C'est la raison pour laquelle l'observation [de la nouvelle lune] n'a plus cours chez nous par suite de l'absence de la Cour suprême, de même qu'ont cessé d'être les offrandes sacrificielles par suite de l'absence du Sanctuaire.*

Autrement dit, le commandement de la fixation du nouveau mois, la « consécration du mois » en termes traditionnels, n'incombe pas aux personnes individuelles. C'est une *mitzva* « collective » qui incombe à la Cour suprême *(Beth Dîn Hagadol)* qui siège

exclusivement à Jérusalem, en Eretz-Israël et qui est la seule à être habilité à décider du nouveau mois ainsi que de l'année embolismique[20]. C'est la raison pour laquelle nous ne pouvons plus aujourd'hui fixer la nouvelle lune d'après le témoignage direct de témoins oculaires (l'« observation ») et que nous établissons notre calendrier en reproduisant perpétuellement à l'identique un cycle de dix-neuf ans qui nous a été donné par les Sages.

Et Maïmonide ajoute :

> *Sache que le comput que nous effectuons de nos jours et grâce auquel nous savons quand ont lieu les néoménies et les dates des fêtes ne peut être réalisé qu'en Eretz-Israël exclusivement. Ce n'est qu'en cas de nécessité et en l'absence des Sages d'Eretz-Israël qu'il est alors possible de le réaliser par un tribunal qui aura reçu l'ordination en Eretz-Israël et qui pourra donc décider en dehors d'Eretz-Israël de l'année embolismique et des néoménies comme le fit rabbi Aquiba selon le Talmud[21].*

Autrement dit, ce n'est pas seulement la fixation des néoménies qui est réservée à la Cour suprême : tout ce qui relève de la détermination du calendrier – calcul des mois et des années – ne peut être fait qu'en Eretz-Israël ou par un tribunal ayant reçu son habilitation en Eretz-Israël.

> *Et se trouve ici un principe fondamental d'entre les principes de la foi. Seul le connaîtra et pourra en contempler l'endroit quelqu'un à l'entendement profond. Et le fait que nous pratiquions aujourd'hui en dehors d'Eretz-Israël l'art de la fixation du calendrier et que nous disions « aujourd'hui est le début du mois » ou qu'« aujourd'hui telle fête », ce n'est en aucune façon sur l'autorité de notre calcul que se fonde la légitimité de cette fixation, mais*

---

[20] Addition d'un treizième mois lunaire à l'année solaire pour garantir que la fête de Pâque ait toujours lieu au printemps (NdT).

[21] Cf. Bérakhot 63a, Yébamoth 122a.

parce que la Cour suprême d'Eretz-Israël en a déjà décidé ainsi. Et c'est parce que ses membres ont dit que tel jour était celui de la nouvelle lune ou que tel jour était férié, soit sur la base de l'observation soit sur la base du calcul, qu'il en est ainsi.

Ne va pas imaginer, nous dit donc Maïmonide, que c'est nous, par nos calculs et nos décisions, qui fixons les détails du calendrier. Nous appliquons tout au plus les règles fixées par les Sages de la Cour suprême lorsqu'elle existait. Ils en ont fixé le fonctionnement et s'ils ne l'avaient pas fait, nous serions dans l'impossibilité de le faire par nous-mêmes car la légitimité du calendrier est l'apanage de la Cour suprême siégeant à Jérusalem.

Et c'est ainsi que Maïmonide ajoute une remarque explosive :

Et je m'en vais t'ajouter une explication. S'il advenait par hypothèse que les habitants d'Eretz-Israël aient disparu d'Eretz-Israël – à Dieu ne plaise qu'il puisse en être ainsi, car Il nous a déjà garanti que jamais Il n'effacerait complètement les signes de la nation – ...

(Maïmonide affirme donc que l'absence de tout Juif du territoire d'Eretz-Israël signifierait l'effacement du peuple d'Israël, quel que soit par ailleurs leur nombre dans la Diaspora !)

...et qu'il ne s'y trouve pas de tribunal et qu'il n'y ait pas en dehors d'Eretz-Israël un tribunal ayant reçu l'habilitation en Eretz-Israël, alors nos calculs seraient totalement inefficaces. En effet, nous n'avons pas le droit, en dehors d'Eretz-Israël, d'effectuer des calculs et de fixer les mois si ce n'est aux conditions mentionnées, comme nous l'avons expliqué. Car « c'est de Sion que sortira la Thora et la parole de Dieu de Jérusalem[22]*. »*

S'il arrivait donc – à Dieu ne plaise – qu'il n'y ait plus du tout de Juifs en Eretz-Israël, le calendrier tel qu'il nous a été transmis par les

[22] Isaïe II, 3, Michée IV, 2.

Sages de la Cour suprême de Jérusalem serait caduque. La Cour suprême légifère pour les Juifs vivant en Eretz-Israël et c'est en quelque sorte par procuration des Juifs d'Eretz-Israël que les Juifs de partout ailleurs reproduisent ces conduites. En l'hypothèse de l'absence – à Dieu ne plaise – de Juifs en Eretz-Israël, cesserait la pertinence de l'enseignement transmis par la Cour suprême et nous nous retrouverions privés de calendrier[23].

Maïmonide nous apprend qu'il existe une étroite relation entre Eretz-Israël et la sainteté du temps. Il nous enseigne du même coup la centralité et l'importance inestimable d'Eretz-Israël. Et il dit qu'il s'agit là d'un « principe fondamental d'entre les principes de la foi » !

Ce texte de Maïmonide nous permet maintenant de comprendre la phrase sibylline de rabbi Juda Halévi citée plus haut :

> *Sache que les solennités d'Hachem et les chabbat d'Hachem ne sont liés qu'à l'Héritage d'Hachem.*

C'est la présence des Juifs dans l'Héritage de Dieu, en Eretz-Israël, qui détermine que la Présence divine y repose et fasse que ce lieu soit saint, et la sainteté du lieu influe sur la sainteté du temps. La sainteté du temps se nourrit de la sainteté du lieu et en tire sa force. Si la sainteté du lieu s'évanouissait, s'évanouirait aussi la sainteté du temps. On peut même le comprendre rationnellement : le lieu est une réalité concrète alors que le temps est une notion abstraite. Il est raisonnable de dire que ce qui est abstrait tire sa force de ce qui est concret.

Sur ce point, rabbi Juda Halévi et Maïmonide tombent d'accord.

---

23 Cf. aussi l'enseignement de Maïmonide dans son Code, Règles de la fixation du mois, v, 13.

La ligne de changement de date[24]

Paragraphes 19 et 20

Rabbi Juda Halévi a été le premier à traiter de la question de la ligne de changement de date de manière claire et systématique

La question de la ligne de changement de date est fort intéressante et elle possède des implications et des conséquences sur de nombreux sujets de *halakha*. Ce n'est que dans les dernières générations que l'intérêt pour elle s'est réveillé, la planète entière ayant été livrée aux mains des hommes à la suite des voyages des grands explorateurs, et les progrès de la technique ayant rendu accessibles les voies de communication, et les moyens de transport, l'avion notamment. La question est ainsi redevenue actuelle pour la *halakha* du fait des communautés juives installées aux antipodes et des Juifs se rendant en quelques heures à l'autre bout du monde. Rabbi Juda Halévi est le premier à avoir traité cette question de manière systématique et sa méthode est considérée comme centrale pour la *halakha*. Mais ce n'est pas à ce titre que lui-même a été amené à en parler. Pour lui, il s'agit d'une question seconde, soulevée par la discussion concernant Eretz-Israël : la ligne de changement de date est

---

[24] La **ligne de changement de date** est une ligne imaginaire à la surface de la Terre qui longe approximativement le 180e méridien (est et ouest) dans l'océan Pacifique, et dont le rôle est d'indiquer l'endroit où il est nécessaire de changer de date quand on la traverse.
Chaque jour à minuit, dans tous les fuseaux horaires, il est nécessaire de changer de date pour passer au jour suivant. Mais compte tenu de l'utilisation d'un méridien de référence pour ces fuseaux horaires, il existe également un méridien où, quelle que soit l'heure, il est nécessaire lorsqu'on le traverse d'ajouter ou de retrancher un jour, selon le sens de la traversée. Cette ligne peut être considérée comme étant située 12 heures en avance ou 12 heures en retard par rapport au méridien de Greenwich (qui est aujourd'hui le méridien de référence) selon que l'on parcourt la Terre respectivement vers l'est ou vers l'ouest.
Ainsi, quelqu'un voyageant vers l'ouest et franchissant la ligne de changement de date doit ajouter un jour à la date qu'il s'attendrait à avoir s'il ne le faisait pas. D'une façon similaire, un voyageur vers l'est doit retrancher un jour. Ainsi, à l'instant précis où il est minuit sur la ligne de changement de date, toute la planète devrait être à la même date. (NdT – source Wikipédia)

pour rabbi Juda Halévi la preuve de la centralité d'Eretz-Israël. On pourrait certes retourner la formule et dire que rabbi Juda Halévi choisit son approche halakhique au sujet de la ligne de changement de date en fonction de sa conception de la centralité d'Eretz-Israël.

À quoi ça sert ?

La fixation de la ligne de changement de date est une nécessité pratique et pas seulement halakhique

La question de la ligne de changement de date pourrait se formuler en fait de la manière suivante : où commence le jour ? La terre étant ronde, c'est-à-dire sphérique, il s'ensuit qu'il existe à chaque instant un endroit de la surface terrestre où le soleil se lève alors qu'au même moment en un autre endroit le soleil se couche. Quand il est minuit en un point, il est un autre point où, au même moment, il est midi. Il est indispensable de fixer un point du globe terrestre (à partir duquel on prolongera une ligne vers le nord et vers le sud) qui sera le point origine du jour, l'endroit où le jour commence. Cette ligne déterminera le fait que tout ce qui se trouve à l'est de la ligne appartient à un jour donné et tout ce qui se trouve à l'ouest de cette ligne appartient au lendemain. Cette ligne sera le point origine de l'est de la surface terrestre et le point terminal de l'ouest. De ce fait, une situation curieuse peut surgir : le même soleil qui se lève en cet instant à l'horizon peut marquer pour l'homme qui se situe à l'est de la ligne le commencement du dimanche, alors que pour un autre homme situé à quelques mètres à peine du premier, mais à l'ouest de la ligne, ce sera le lever du soleil du lundi. Et pour le dire à la manière du *Kouzari* :

Et il en est ainsi non point par une décision de la seule Loi révélée mais aussi de par le décret de la Nature. Si le jour de la semaine porte exactement le même nom sur toute la surface de la terre habitée, c'est parce que nous supposons un endroit à partir duquel commence la dénomination et un autre point qui lui soit proche ; ainsi,

l'un de ces points n'est pas à l'Est relativement à l'autre, mais l'un est l'Est absolu et l'autre l'Ouest absolu.

S'il n'en était pas ainsi, les jours n'auraient pas de nom fixe, puisque tout point de l'Équateur serait en même temps oriental et occidental…

Où se situe cette ligne ?

La ligne internationale de changement de date – pour comprendre où se situe la ligne internationale de changement de date, une brève introduction est nécessaire. Les cartographes qui ont mesuré la terre l'ont divisée en vingt-quatre zones délimitées par des méridiens allant du pôle nord au pôle sud. Ces méridiens sont donc espacés les uns des autres de 15° (360° / 24). En l'espace d'une heure, le globe terrestre parcourt une distance de 15°. Le méridien de Greenwich a été choisi de manière parfaitement arbitraire pour servir de « méridien origine », c'est-à-dire de méridien servant de référence internationale de longitude. La ligne de changement de date a été fixée à 180° de longitude, en un point diamétralement opposé au méridien origine de longitude 0°. Entre les deux méridiens, il y a exactement douze heures de différence. En fait la ligne de changement de date n'est pas une ligne droite. Elle suit un tracé zigzagant entre les îles et les États afin d'éviter de scinder un pays en deux zones dont les dates seraient différentes.

Les différentes positions halakhiques

Pour rabbi Juda Halévy dans le Kouzari – et telle est aussi l'approche de rabbi Zérahia Halévy[25], l'auteur du *Maor* – la ligne de changement de date se situe par rapport à Eretz-Israël qui est le centre du monde ; c'est là que vécut Adam, le Premier Homme, qui fut le

---

[25] Poète, commentateur biblique et talmudique, né vers 1125 à Gérone, en Espagne – d'où son surnom Gérondi – mort vers 1186 à Lunel, en Provence, où il passa la plus grande partie de sa vie. Le *Maor*, ouvrage d'exégèse sur plusieurs traités du Talmud, est son œuvre principale.

premier à compter les jours, et c'est proche de la Terre d'Israël que les Hébreux reçurent le commandement du chabbat. En conséquence, c'est en et par rapport à Eretz-Israël qu'il convient de fixer le commencement et la fin du jour.

À cette fin, le globe terrestre sera divisé en quatre zones égales de 90° chacune. Imaginons un homme situé en Eretz-Israël et regardant vers l'est jusqu'à l'extrémité de l'Orient et vers l'ouest jusqu'à l'extrémité de l'Occident. Ce regard embrasse la moitié du globe soit 180°. Rappelons qu'au temps de rabbi Juda Halévi le continent américain n'avait pas encore été découvert et que l'extrémité occidentale de l'Europe était considérée comme l'extrémité du monde habité (littéralement, le Finistère – *finis terrae)*[26] tout le reste n'étant qu'Océan. Notre homme situé en Eretz-Israël et regardant vers l'est et vers l'ouest embrasse donc du regard tout le monde habité. Traçons une ligne verticale à l'extrémité orientale qui se situe à 90° vers l'est, une autre à l'extrémité occidentale qui se situe à 90° vers l'ouest ; une troisième ligne passera par Eretz-Israël qui est « le nombril de la terre ». Traçons enfin une quatrième ligne à l'opposé de celle passant par Eretz-Israël, qui sera donc à 180° de la position de notre « Israélien ». La différence des temps entre chacune de ces lignes sera donc de six heures, soit un quart du jour.

Rabbi Juda Halévi affirme que la ligne orientale située à 90° d'Eretz-Israël vers l'est marque le commencement du monde habité et c'est là par conséquent que se situera le commencement du jour, soit avec une avance de six heures sur l'heure d'Eretz-Israël. Le jour traverse depuis ce point un arc de 270° vers l'ouest, soit dix-huit heures après l'heure d'Eretz-Israël.

Le jour, d'après le calendrier hébraïque, commence au crépuscule. Par exemple, le chabbat commence en Eretz-Israël lorsqu'on voit le soleil disparaître à l'ouest sous la ligne d'horizon.

---

[26] Rabbi Juda Halévi lui-même, dans son célèbre poème évoquant sa nostalgie de la terre d'Israël et son aspiration vers elle, écrivait : « mon cœur est en Orient et moi je suis aux confins d'Occident... »

Supposons qu'en Eretz-Israël le soleil se couche à l'ouest à six heures du soir et que le chabbat commence. En cet instant, au point par lequel passe la ligne orientale, il est minuit de chabbat, puisque le chabbat a commencé là-bas six heures plus tôt. Cela signifie qu'à partir du moment où le chabbat commence en Eretz-Israël, il se passera dix-huit heures jusqu'à ce qu'il s'achève en Orient, là où il a commencé en premier.

Toutefois, ce système est problématique. En effet, la ligne orientale ne se situe pas vraiment sur la ligne de 90° à l'est d'Israël. Cette ligne traverse des pays et des continents et les divise. Elle passe par la Sibérie au nord et par la Chine et l'Australie au sud. Cela pose en effet problème d'avoir à dire à quelqu'un qui se trouve à l'est d'un point donné que la date est pour lui différente de la date de quelqu'un qui se trouve à l'ouest de ce point, alors même qu'ils peuvent se serrer la main…

La *'Hazon Ich*[27] a adopté la méthode de rabbi Juda Halévi et du *Maor*, avec une modification destinée à résoudre la difficulté qui vient d'être évoquée. Il tient que la ligne ne peut traverser des continents – c'est-à-dire des terres habitées – et qu'elle doit donc passer à l'est des terres. La Sibérie sera donc incluse dans la zone temporelle occidentale, de même que la Chine et l'Australie. Le Japon appartient quant à lui à la zone temporelle orientale[28].

Le rav Tiqutchinsky[29] et ses partisans ont adopté une autre

---

[27] Rabbi Abraham Yéchayahou Karelitz, Kossava, Russie, 1978 – Bné Brak, Israël, 1953, l'un des principaux décisionnaires du monde ashkénaze contemporain, connu sous le titre de sa gigantesque œuvre halakhique basé sur les initiales de son nom.
[28] Lors de la Deuxième Guerre mondiale, le *'Hazon Ich* a ordonné aux Juifs se trouvant au Japon de fêter le jour de Kippour d'après la date orientale et non à la date de Yom Kippour en Eretz-Israël.
[29] Rabbi Yéhiel Mikhal Tuqatchinski, parfois épelé et prononcé « Tiqutchinsky », né en Lituanie en 1871, mort en Israël en 1955. Directeur de la yéchiva Etz Hayim, auteur de nombreux ouvrages halakhiques, il avait une prédilection particulière pour toutes les questions touchant au calendrier. Il a fondé l'« Almanach d'Eretz Israël » ouvrage indiquant les horaires journaliers et les dates des fêtes ainsi que les règles particulières s'appliquant à chaque jour de l'année. Cette œuvre a été poursuivie par ses héritiers jusqu'à nos jours.

approche. Pour eux aussi, Eretz-Israël est le nombril du monde. La ligne de changement de date doit donc être fixée à 180° d'Eretz-Israël, exactement de l'autre côté du globe terrestre. Cette ligne passe en sa majeure partie par l'océan Pacifique mais elle coupe l'Alaska au nord. Cette ligne se situe à 35° de la ligne internationale de changement de date.

Le rav Kacher[30] adopte quant à lui une position différente. Pour lui, il n'y a pas lieu de considérer Eretz-Israël comme étant *physiquement* le centre du monde. Il s'agit d'une notion purement spirituelle, à la manière dont on a dit qu'Eretz-Israël était plus haute que tous les pays – cette hauteur n'étant évidemment pas une altitude. C'est donc aussi en un sens spirituel qu'il faut comprendre l'enseignement stipulant que le Sanhédrin « siège au nombril du monde » et que « le Temple est le centre du monde ». Le Rav Kacher explique que l'observance du chabbat et des fêtes n'est pas lié à un lieu particulier, mais dépend de chaque homme en tant que tel. Un homme isolé qui aurait perdu la notion du temps devrait compter six jours et fixé le septième comme étant chabbat, où qu'il se trouve sur la surface de la terre. Le monde entier étant maintenant habité et les hommes comptant partout les jours de la semaine d'après un système consensuel, quiconque se retrouve parmi les habitants d'un lieu donné comptera comme eux. D'après le rav Kacher, la notion de ligne de changement de date n'est tout simplement pas pertinente d'un point de vue halakhique. En effet, la date est fixée non d'après le lieu mais d'après les hommes. Il s'ensuit que pour la *halakha*, la ligne halakhique de changement de date doit être considérée comme identique à la ligne internationale de changement de date, puisque les habitants de ce lieu ont déjà de longue date l'habitude de compter les jours de la semaine de la manière dont ils le font.

---

[30] Rabbi Menahem Mendel Kacher, 1895-1983, auteur de la gigantesque encyclopédie des commentaires bibliques *Thora Cheléma* tirés de l'ensemble de la littérature talmudique et midrachique (y compris un grand nombre d'ouvrages encore manuscrits) et de quelques trente autres œuvres à caractère thoranique – dont une discussion du statut halakhique d'un homme vivant sur la Lune.

Telles sont donc les trois positions principales dans ce domaine :

Le *Kouzari* et le *Maor* : 90° à l'est de Jérusalem (et pour le *'Hazon Ich*, jusqu'à l'extrémité orientale des terres).

Le rav Tiqutchinsky : 180° à l'est et à l'ouest de Jérusalem.

Le rav Kacher : identique à la ligne internationale de changement de date et partout conformément à l'usage des gens du cru – et il n'y a pas lieu de s'en écarter.

Responsabilités du Grand Rabbinat d'Israël

Je veux saisir l'occasion inspirée par la discussion portant sur la ligne de changement de date pour traiter d'une question importante concernant la conception de la direction communautaire.

La question de la ligne de changement de date ne s'est posée concrètement qu'aux temps modernes, et elle est devenue aiguë lors de la Deuxième Guerre mondiale. À cette époque, quelques centaines de Juifs ont réussi à fuir la Lituanie et à gagner le Japon. Parmi eux se trouvait un groupe important d'élèves de la yéchiva de Mir. Ils s'installèrent dans la ville japonaise de Kobé qui est située à 100° à l'est d'Eretz-Israël. La question s'est posée à eux de savoir comment compter les jours de la semaine. Le Japon est une île – ou plus exactement un groupe d'îles – indépendantes du continent asiatique. Selon le Kouzari, suivi en cela par le 'Hazon Ich, le compte des jours doit y être effectué sur le mode oriental. Or, la ligne internationale de changement de date passe à l'est du Japon et les Japonais suivent le calendrier occidental. Le Japon, de plus, se trouve à l'ouest de la ligne des 180° de Jérusalem. Par conséquent, ces Juifs se sont trouvés incertains de la manière dont ils devaient se conduire. Il existait certes une communauté juive locale, arrivée au temps de la Première Guerre mondiale, et qui avait conservé le système hebdomadaire occidental, selon les instructions rabbiniques qui leur avaient été données.

Au début, ces nouveaux arrivés suivirent les instructions du grand rabbin de Brisk, le rav Simha Zelig Riger, qui leur enjoignit

d’adopter le compte oriental, tout en tenant compte des us et coutumes locales pour tout ce qui relève directement des commandements de la Thora. Autrement dit, ils devaient faire chabbat le dimanche tout en s’abstenant d’effectuer des travaux interdits par la Thora le samedi. C’est ainsi qu’ils firent pendant un certain temps, mais lorsque s’approcha le temps de Yom Kippour, il a fallu prendre une décision ! Il n’était absolument pas possible de jeûner deux jours d’affilée.

Ils ont alors posé leur question au grand rabbinat d’Eretz Israël. Hélas ! ils ont reçu deux réponses contradictoires.

Le rav Yitzhak Halévy Herzog, grand rabbin d’Israël, a réuni une assemblée de rabbins et de sages réputés qui décidèrent qu’ils devaient suivre le mode occidental et adopter les jours de la semaine des habitants du lieu. Le jour de Yom Kippour, d’après cette approche, devait avoir lieu un mercredi.

Mais le ‘Hazon Ich leur a ordonné de suivre le mode oriental et il leur a même envoyé un télégramme catégorique : « mangez le mercredi et jeûnez le jeudi et ne vous préoccupez de rien ! »

Dans un tel cas, il semble que se pose une question de principe : faut-il suivre la décision du rav Herzog qui représente l’avis du rabbinat d’Israël ou celui du ‘Hazon Ich, considéré comme le « grand » de la génération ?

Il m’a été rapporté que le cas avait été soumis après la guerre au rav Weinberg (l’auteur de l’ouvrage de commentaires intitulé *Séridé Esh*). Celui qui lui exposait les faits avait remarqué qu’il convenait de suivre la décision du rav Herzog, grand rabbin d’Israël, et non celle du ‘Hazon Ich qui n’était que le rabbin de Bné Braq. Ayant entendu cela, le rav Weinberg aurait frappé sur la table et déclaré que chez les Juifs, ce n’était ni le titre ni la fonction qui prévalaient, mais seulement l’autorité conférée par la connaissance de la Thora – en termes traditionnels, la « grandeur en Thora ». On doit suivre la décision du « plus grand ».

À mon humble avis, il n’en est pas ainsi. Tout d’abord, le rav Herzog était lui-même une personnalité de très grande envergure et une autorité halakhique de tout premier plan, et je ne pense pas qu’on puisse dire de quiconque qu’il lui était supérieur en sa génération. Deuxièmement, il est possible que dans des questions privées il soit préférable de suivre les avis du « grand de la génération ». Mais dans des questions publiques ayant un caractère touchant au fonctionnement de la collectivité, il y a lieu de prendre en considération une dimension supplémentaire. Celui qui a été désigné pour être le chef de la collectivité est investi d’une responsabilité à l’égard de tous. Sa vision de la Halakha prend en considération le fait qu’il n’est pas simplement le guide d’une communauté religieuse. Sa responsabilité est globale. Et on peut espérer qu’à ce titre, il bénéficie de l’inspiration divine et du soutien céleste correspondant à sa fonction et ses décisions seront certainement prises en harmonie avec la vérité de la Thora.

De fait, on suit aujourd’hui en la matière la décision du rav Herzog.

Louange d'Eretz-Israël

Paragraphes 21-24

Centralité intangible de la Terre d'Israël

Même en temps d'exil, Eretz-Israël doit être en permanence présente à la conscience de tout Juif

Le roi demande au *'Haver* de lui rapporter les paroles des Sages à la louange d'Eretz-Israël. Le *'Haver* cite donc plusieurs enseignements, puisés aussi bien dans la *halakha* que dans le midrach, traitant de la valeur d'Eretz-Israël et des commandements qui s'y rapportent (paragraphe 22). Il n'y a là, apparemment, rien de bien nouveau. Nous savons tous que la Terre d'Israël est la terre d'élection, que c'est la terre où coule le lait et le miel, qu'elle est entre toutes digne d'éloges et que la Providence divine s'y exerce sans médiation et en permanence, à longueur d'année. Tout cela s'énonce dans des versets explicites. Mais, sans en avoir l'air, rabbi Juda Halévi innove ici de manière extraordinaire et son enseignement est d'une importance capitale.

Les dires des Sages d'Israël, dans le Talmud et dans le Midrach, se réfèrent fréquemment à Eretz-Israël. Certains d'entre eux n'en font pas l'éloge mais traitent au contraire de l'interdiction d'y retourner et de s'y installer. Il existe une conception selon laquelle le Saint béni soit-il ayant puni son peuple et l'ayant exilé, il n'a pas le droit de revenir à sa Terre jusqu'à ce que Dieu Lui-même l'y ramène. Dans le traité de Kétoubot, par exemple, à la page 110b, lisant le verset (Jérémie XXVII, 22) « Ils seront menés à Babel et ils y resteront » qui traite des ustensiles du Temple, rav Yéhouda veut y voir un ordre donné aux Enfants d'Israël d'avoir à rester à Babel après y avoir été exilés, jusqu'à ce que le Saint béni soit-il Lui-même les délivre et les ramène. D'autres textes aggadiques font état d'une interdiction faite aux Juifs de se révolter contre les nations chez lesquelles ils sont exilés ; de prendre

l'initiative de remonter en masse en Eretz-Israël, et ainsi de suite, tout cela fondé sur le sens secret du verset trois fois répété du Cantique des cantiques[31] : « n'éveillez pas et ne réveillez pas l'amour jusqu'à ce qu'elle le veuille. » Autrement dit, la valeur du pays ne fait aucun doute pour les Sages ; Eretz-Israël est absolument la Terre délectable, la terre qui ruisselle de lait et de miel, la terre que jamais les yeux de Dieu ne quittent du commencement de l'année et jusqu'à la fin de l'année. Ce sont là des faits indéniables. Mais puisque nous avons fauté, nous aurions perdu nos droits sur cette terre, nous avons été punis et en avons été exilés et l'on pourrait dire désormais qu'elle est maintenant hors de notre portée.

En flagrante opposition à cette approche, rabbi Juda Halévi multiplie ici les éloges de la Terre, il cite les uns après les autres les textes où les Sages parlent des commandements liés à la terre et des qualités qui y restent présentes même lorsqu'Israël en est exilé. L'importance formidable de ce passage ne peut être surestimée pour tout ce qui se rapporte à Eretz-Israël. Toutes les générations qui se sont succédé y ont puisé leur attachement à la Terre, l'aspiration à y revenir et même la volonté de donner leur vie pour elle. Il ne serait pas exagéré de dire que le mouvement « sioniste » apparu à la fin du XIXe siècle, qui trouve ses fondations dans la tradition juive et dans sa foi, n'aurait pas pu voir le jour sans les propos de rabbi Juda Halévi dans ce passage d'une importance historique significative[32].

Actualité d'Eretz-Israël

Eretz-Israël possède une signification pour le présent de la conscience juive dans toutes les générations : ce n'est pas une « idée » qui ne concernerait que des temps messianiques rejetés

---

[31] Cantique des cantiques II, 7 ; III, 5 ; VIII, 4.

[32] Il faudrait pourtant y ajouter les poèmes liturgiques de rabbi Juda Halévi réunis sous le titre « Sionides » traditionnellement récités dans pratiquement toutes les communautés d'Israël à travers le monde le jour de Ticha béAv, jour du deuil de la destruction du Temple. La nostalgie poignante de ces élégies a pénétré la conscience populaire au moins autant – sinon plus – que le livre du *Kouzari* a influencé ceux qui l'ont lu et étudié (NdT).

dans un avenir de « fin des temps ».

Plus encore que ce que nous avons pu dire précédemment. Au-delà des passages exprimant les désirs ardents de retrouver Eretz-Israël, formulant la place centrale qu'elle occupe dans la vie du Juif croyant même en période d'exil, le texte de rabbi Juda Halévi recèle une dimension supplémentaire. Il a transformé ce qui aurait pu ne rester qu'une idée devenue abstraite en sujet de préoccupation toujours actuelle, pertinent au quotidien de la vie de chaque Juif. Eretz-Israël n'est pas seulement la Terre donnée à Abraham et à sa postérité. Ce n'est pas une « promesse » devenue utopique et qui ne me concernerait pas personnellement et concrètement. Rabbi Juda Halévi démontre qu'Eretz-Israël possède une signification halakhique encore et toujours actuelle, tant du point de vue de l'obligation de s'y rendre et d'y habiter que du point de vue de la relation que nous devons entretenir avec elle.

Rabbi Juda Halévi exige du Juif vivant dans la *galouth* qu'il entretienne une relation vivante avec Eretz-Israël et ne la laisse pas uniquement dans les versets bibliques ou dans les pages des livres de prière.

La montée en Eretz-Israël l'emporte toujours

Une michna de la fin du traité de Kétouboth cité ci-dessus statue : celui des conjoints qui veut monter en Eretz-Israël l'emporte sur l'autre

Rabbi Juda Halévi commence par citer un enseignement qui peut paraître problématique et dont il faut comprendre la signification :

§ 22 – « Tous font monter au pays d'Israël, mais nul n'en fait sortir (ou descendre). Lorsqu'une femme refuse de suivre son mari au pays d'Israël, les Sages ont décidé qu'elle pouvait être répudiée sans toucher ses indemnités de divorce (prévues par la kétouba*, le contrat de mariage). Si, au contraire, un homme ne veut pas se rendre avec son*

épouse au pays d'Israël, c'est lui qui est contraint de lui accorder le divorce et doit aussi lui verser l'intégralité de sa kétouba. *»*

Un mot d'explication : la michna (chapitre 13, michna 11 du traité *Kétouboth*) énonce le principe selon lequel « tous font monter au pays d'Israël, mais nul n'en fait sortir (ou descendre) ». Cela signifie que dans les discussions entre les époux concernant leur vie commune, chacun peut demander à l'autre de monter en Eretz-Israël mais il ne peut exiger de lui d'en sortir. Quelle est la conséquence pratique de cette disposition légale ? La guémara (Kétouboth 110b) explique :

« Nos maîtres ont enseigné : lui parle de monter et elle de ne pas monter, on l'oblige à monter et si elle refuse, le divorce sera prononcé à ses torts et elle perdra sa kétouba. *Elle parle de monter et lui de ne pas monter, on l'oblige lui à monter et s'il refuse, le divorce est prononcé à ses torts à lui et il doit lui payer sa* kétouba. *»*

Ce qui signifie que, dans un couple marié vivant en dehors du pays d'Israël dont l'un des membres exprime le désir de monter en Eretz-Israël, celui-ci – homme ou femme – l'emporte dans tous les cas sur l'autre ; ceci se manifeste aussi dans le fait que la partie réticente sera pénalisée du point de vue du paiement de la *kétouba*. En effet, le refus de monter en Israël est déclaré cause légale de divorce aux torts de celui ou de celle qui s'y oppose.

Or, nous savons par ailleurs l'importance que la tradition juive accorde à la paix du foyer. Si la discorde venait à s'inviter dans leur maisonnée, tout devra être fait pour réconcilier des époux et éviter le divorce. Mais, dans le cas dont nous parlons, après les tentatives de conciliation, si elles échouent, celui des deux qui refuse de monter en Eretz-Israël sera considéré comme dans son tort et devra en supporter les conséquences à la fois matrimoniales (divorce) et financières *(kétouba)*. On accorde à son partenaire le droit de divorcer pour la seule raison qu'il (ou elle) veut monter en Israël ! Comment se fait-il donc que l'une des parties puisse contraindre l'autre à la *alya* avec une

force telle que si la partie réticente refuse la première est autorisée à briser les liens du mariage ? Il ne peut en être ainsi que s'il existe un commandement positif, c'est-à-dire une positivité, c'est-à-dire une valeur intrinsèquement positive à vivre en Eretz-Israël ; et qu'aucun des membres du couple ne peut empêcher l'autre de réaliser la *mitzva*.

Le commandement de peupler Eretz-Israël incombe à la collectivité. En des circonstances particulières, une personne privée peut en être dispensée

Cela dit, il est important de préciser que bien que l'on ait le droit de divorcer pour monter en Israël, on n'est toutefois pas obligé de le faire. Bien qu'une femme qui empêcherait son mari de manger cachère ou d'observer le chabbat ou toute autre *mitzva*, entraînerait pour lui l'obligation de la répudier ; il n'en est pas de même de la *mitzva* d'habiter en Eretz-Israël[33].

Pourquoi ?

Pour comprendre cela, il faut mieux comprendre la nature de l'obligation du peuplement d'Eretz-Israël.

L'examen attentif des enseignements des plus grands des premiers décisionnaires prouve que cette *mitzva* est considérée comme incombant à la collectivité et non à chaque personne individuelle. Il ne s'agit pas d'une *mitzva* similaire à celle du *loulav*, par exemple, ou des *téfiline*, que tout homme a l'obligation d'accomplir personnellement, concrètement, « avec les membres de son corps » ; s'il ne l'a pas fait, il a « annulé » un commandement positif imposé par la Thora elle-même *(déoraïta)*. La *mitzva* d'habiter en Eretz-Israël, ou de peupler Eretz-Israël, incombe à la collectivité d'Israël ; elle se définit ainsi que l'a fait Nahmanide dans ses notes critiques sur le *Livre des Commandements* de Maïmonide :

« à savoir que nous avons reçu ordre de prendre possession du Pays... et de ne pas l'abandonner aux mains

[33] Et c'est bien ce qui ressort, apparemment, du commentaire du rav Aviner sur le Kouzari.

de quelque autre d'entre les nations ni de la laisser dévastée et dépeuplée. »

Il incombe donc au peuple d'Israël tout entier à veiller à ce qu'Eretz-Israël ne soit pas à l'abandon (« dévastée et dépeuplée ») et qu'elle ne soit pas aux mains de souverainetés étrangères mais sous la souveraineté d'Israël. Le peuple d'Israël tout entier est soumis à cette obligation de conquérir sa Terre et d'y résider, mais non des individus particuliers. Encore que si aucun individu n'accomplit la *mitzva*, elle restera tout entière inaccomplie ! La *mitzva* ne peut pas se réaliser toute seule, par elle-même. Cela implique que chacun doive se soucier non seulement de lui-même mais aussi de la collectivité tout entière. Si la collectivité veille à ce que le Pays soit peuplé de Juifs et sous souveraineté juive, l'individu qui n'y vient pas n'a pas transgressé un commandement positif. Quiconque habite en Eretz-Israël, ou qui abandonne un pays d'exil pour venir y résider accomplit un commandement de la Thora ; et quiconque y vit n'a pas le droit de la quitter (sauf circonstances prévues par la *halakha*). Cependant, le commandement en tant que tel incombe à la collectivité et non aux personnes privées.

Une analogie peut être établie avec le commandement de la lecture publique de la Thora. Là non plus, le commandement n'incombe pas à chacun personnellement et si quelqu'un s'est trouvé contraint de quitter la synagogue avant la fin de l'office et n'a pas entendu la lecture de la Thora, il n'a pas obligation de rechercher un autre endroit où il pourra l'entendre. Et en même temps, tous ceux qui ont entendu la lecture ont accompli une *mitzva* et en seront récompensés, mais en elle-même la *mitzva* incombe à la collectivité.

Il s'ensuit que si quelqu'un est empêché de réaliser cette *mitzva* pour une raison majeure – et la paix du foyer en est une, et de premier plan ! – il ne lui est pas demandé de la réaliser à tout prix. On n'exigera pas de lui qu'il divorce pour monter en Israël.

Une mitzva *« existentielle » ?*

Le rav Feinstein affirme étonnamment qu'il s'agit d'une mitzva « existentielle » *; est-ce que telle est la* halakha *?*

Dans ses *Responsa*[34], le rav Mochè Feinstein זצ״ל définit la *mitzva* de l'habitat en Eretz-Israël comme étant un commandement « existentiel » à la différence d'un commandement obligatoire. Qu'est-ce à dire ? Si quelqu'un réside en Eretz-Israël, il a existentiellement réalisé la *mitzva*, mais il n'en avait pas l'obligation *a priori*. Par exemple, certains considèrent que la *mitzva* de la *soucca* (sauf le premier soir de la fête) est une *mitzva* de ce genre ; il n'y a pas obligation *a priori* de se trouver dans la soucca ou d'y prendre un repas, mais si quelqu'un veut prendre un vrai repas, il doit le faire dans la soucca et réalise en cela la *mitzva* de la soucca. En ce sens, dit le rav Feinstein, il n'est pas défendu de résider à l'étranger et cela ne consiste pas à annuler un commandement positif, mais le fait d'habiter en Eretz-Israël constitue néanmoins la réalisation d'une *mitzva*.

Il me semble que cette position est difficilement défendable. En tout état de cause, la très grande majorité des premiers décisionnaires n'est pas de cet avis. Ils considèrent quant à eux qu'habiter en Eretz-Israël est un commandement positif. D'ailleurs, la notion de « commandement existentiel » n'est pas une notion très claire. Les décisionnaires postérieurs[35] l'ont déjà critiquée, affirmant qu'il n'existe pas dans la Thora de commandement qui ne soumette l'homme à obligation, et qu'il doit prendre l'initiative de l'accomplir, où que les circonstances l'y obligent. Ainsi que nous l'avons vu, l'habitat en Eretz-Israël est un commandement positif incombant essentiellement à la collectivité, et la personne privée empêchée de l'accomplir par cas de force majeure n'est pas en situation de transgression.

---

[34] *Igroth Mochè*, Even HaEzer I, §102 *in fine*.
[35] Voir *Minhat Abraham* du rav Abraham Shapira זצ״ל, chap. 44.

L'autonomie des décisions personnelles

La halakha *n'empêche pas l'homme de décider de manière autonome dans des domaines importants de sa propre vie*

Une question, cependant, se pose : s'il s'agit d'une *mitzva* qui n'incombe pas au particulier mais à la collectivité, pourquoi quelqu'un qui veut monter en Israël peut-il contraindre son conjoint à monter avec lui et, s'il refuse, obtenir contre lui le divorce à ses torts ? Si ce particulier n'a pas obligation de divorcer pour monter en Israël, que cette éventualité est laissée à sa libre décision, pourquoi a-t-il néanmoins le pouvoir d'obliger son conjoint à le suivre, sous peine de divorce ? La femme ne peut-elle lui dire : tu veux monter quoique la *halakha* ne t'y oblige pas ? Très bien ! Mais moi, je ne veux pas. Pourquoi, dans ces conditions, devrais-je perdre ma *kétouba* ?

L'examen d'une autre disposition légale est nécessaire pour comprendre cela. La même michna qui énonce le principe selon lequel « Tous font monter au pays d'Israël, mais nul n'en fait sortir » stipule aussi : « Tous font monter à Jérusalem, mais nul n'en fait sortir. » Un couple habite en Eretz-Israël ; si l'un des conjoints veut déménager à Jérusalem d'un autre point du pays, il peut exiger de l'autre de le suivre, sous peine de divorce aux torts du conjoint récalcitrant. Or, on ne peut pas dire qu'il y aurait une *mitzva* de la Thora d'habiter à Jérusalem plutôt que n'importe où ailleurs en Israël ! la *mitzva* d'habiter en Israël est accomplie sur toute parcelle du territoire même au regard des plus exigeants. Qu'est-ce donc qui permet à quelqu'un d'exiger de son conjoint de le suivre à Jérusalem ? Cela prouve en tout cas que la règle « Tous font monter... » ne procède pas de l'obligation d'accomplir une *mitzva*, mais d'une dimension propre à l'identité profonde de l'homme qu'on ne peut pas empêcher de réaliser quelque chose qui est essentiel à sa vie et à ses convictions en accord avec la volonté de la Thora. Le conjoint qui ne va pas dans le sens de la volonté de la Thora est dans son tort.

Il est possible de remarquer une analogie avec le commandement

du respect des parents. Tout un chacun a obligation de respecter son père et sa mère, a le devoir de les écouter, de leur obéir et d'agir selon leurs instructions. Or, il est des domaines où ce devoir d'obéissance ne s'applique pas. Le *Choul'han 'Aroukh* (Yoré Dé'a, 240:25) stipule : « un étudiant qui est persuadé qu'il pourra mieux étudier auprès de tel maître dans telle école, et que son père voudrait empêcher de s'y rendre à cause des mœurs idolâtres des habitants de ces environs, n'est pas tenu d'écouter son père. » Voilà donc un cas flagrant de désobéissance autorisée. Et le Rema de préciser dans ses notes : « et de même, si le père veut empêcher son fils d'épouser telle femme, ce dernier n'est pas tenu d'obéir à son père. » Les parents n'auraient donc pas de droit de regard sur les études de leur fils ou sur ses projets matrimoniaux. Le commandement de respect des parents qui, par ailleurs, se présente comme absolu et sans restrictions, ne le serait que dans des domaines spécifiques et pas dans d'autres. Il ne peut pas exiger de quelqu'un qu'il abandonne son autonomie et renonce à des aspects fondamentaux pour sa propre vie. Les exemples cités, chez qui étudier, quelle femme épouser, concernent des dimensions essentielles de l'être de chacun et l'homme est juridiquement libre de toute limitation halakhique de nature à limiter son indépendance et à le gêner dans ses délibérations et sa prise de décision. Il doit en aller de même dans le choix d'un métier.

C'est le même principe qui opère dans le problème qui nous occupe. « Tous font monter en Eretz-Israël... » Lorsqu'une personne se trouvant dans la *galouth* ressent le besoin impérieux de monter en Eretz-Israël, besoin justifié par la valeur intrinsèque du Pays et par le désir de son âme, de sa *néchama*, qui y aspire, nous ne pouvons pas l'empêcher de réaliser son projet ; pas même à cause de son engagement envers sa femme de vivre sa vie avec elle. Vivre en Eretz-Israël n'est pas un aspect secondaire de l'existence du Juif. C'est une dimension intrinsèque de son être juif même, de son identité juive ; en vérité, de l'identité juive de tout Juif, même s'il ne le ressent pas ou n'en est pas conscient. Son engagement envers sa femme qui, elle, est insensible à cette dimension de son identité ne peut l'empêcher de

monter en Israël et c'est pourquoi il est dans son droit et elle est dans son tort.

Habitat et souveraineté

Il y a grande importance à habiter en Eretz-Israël même lorsqu'elle n'est pas sous souveraineté juive

Le *'Haver* cite encore une autre règle, qui demande elle aussi à être bien comprise :

> *Et ils ont aussi enseigné* (Kétouboth 110b) *: Un homme doit résider dans tous les cas dans le pays d'Israël, même dans une ville à majorité non-juive, et il ne doit pas résider hors du pays d'Israël, même dans une ville à majorité juive, car quiconque réside dans le pays d'Israël est semblable à quelqu'un qui a un Dieu, et quiconque réside en dehors du pays d'Israël est semblable à quelqu'un qui n'a pas de Dieu.*

Nous avons dit ci-dessus que l'obligation du peuplement d'Eretz-Israël incombe à la collectivité et non aux individus. La définition de la *mitzva* comporte sa conquête et son peuplement, afin qu'elle ne soit ni sous souveraineté étrangère ni dépeuplée, à l'abandon. Que faire, toutefois, lorsque le Pays est sous domination étrangère et qu'il ne s'y trouve pas de majorité juive ? Les personnes individuelles doivent-elles ou non y résider ? Et si elles y résident, accomplissent-elles en cela une *mitzva* ?

Il est facile de prouver que le fait d'habiter en Eretz-Israël lorsque le peuple juif n'y est pas indépendant n'est pas considéré comme résidence significative. Lors de l'alliance dite « entre les morceaux »[36], Dieu dit à Abraham (Genèse xv, 13) : « sache bien que ta descendance sera étrangère dans un pays qui n'est pas le leur[37] et elle sera asservie et opprimée, quatre cents ans. » Les Sages expliquent

---

[36] Voir Genèse xv, 9 à 16.

[37] C'est-à-dire que le pays où ta descendance sera étrangère n'appartient pas à ceux qui l'occupent, en particulier les Cananéens au temps des Patriarches (NdT).

que les quatre cents ans commencent à la naissance d’Isaac, c’est-à-dire dès l’instant où Abraham possède une descendance. Or, Isaac lui-même n’a jamais quitté le Pays d’Israël. Lorsqu’il a manifesté une velléité en ce sens, Dieu lui est apparu et lui a dit (Genèse XXVI, 2-3) : « Ne descends pas en Égypte ! Fais voisinage sur la terre que Je te dirai ; reste sur cette terre et Je serai avec toi et Je te bénirai. » Isaac a obéi à l’ordre divin et pourtant il est écrit à son sujet : « ta descendance sera étrangère dans un pays qui ne leur appartient pas. » Bien qu’habitant en Eretz-Israël, cela ne lui est pas compté comme *mitzva*, parce qu’il n’est pas souverain dans le pays. Il y demeure comme résident étranger. Pourtant il a reçu personnellement l’ordre d’y habiter et de n’en pas sortir ! Cependant, la terre encore ne lui appartenait pas.

Nos maîtres disent que, même en temps d’exil, alors qu’Israël n’est pas souverain sur sa terre, et qu’il n’est pas possible de réaliser pleinement le commandement d’habiter en Eretz-Israël tel que défini ci-dessus, il existe néanmoins un intérêt à y fixer sa résidence. Bien qu’il ne soit pas possible de réaliser le commandement du point de vue de la collectivité d’Israël, commandement qu’une personne privée ne peut évidemment pas réaliser seule, il n’en reste pas moins que c’est ici Eretz-Israël ! Elle possède en propre des vertus spécifiques pour le bénéfice desquelles tout Juif doit préférer y habiter plutôt que n’importe où ailleurs dans le monde. Les Sages nous dévoilent ici un enseignement fondamental : même s’il était possible de fonder un État juif n’importe où dans le monde, où Israël serait souverain et pourrait faire de la Thora la constitution de ce pays, où les tribunaux jugeraient selon le droit hébraïque, il serait quand même préférable pour un Juif de résider en Eretz-Israël sous souveraineté étrangère plutôt que dans ce pays sous souveraineté juive. Tout simplement en raison des vertus propres à la Terre d’Israël. Elle seule convient aux Juifs. Cette règle n’est pas déduite de la *mitzva* d’habiter en Israël, mais de la valeur intrinsèque de la Terre.

Ce qui laisse d’ailleurs la difficulté entière : si le fait de résider en Eretz-Israël dans ces conditions ne constitue pas la réalisation d’une

mitzva, et que les dimensions de conquête et de peuplement sont absentes, pourquoi demanderait-on à tout simple Juif de préférer y vivre parmi les goyim, plutôt que de mener une saine vie juive au sein d'un ghetto ou d'un *shtetl* parmi les siens dans le vaste monde ?

Tout d'abord, il y a là une question d'appréciation personnelle. Celui qui a fixé en Israël son habitation permanente est semblable à quelqu'un qui a un Dieu. La présence de la *Chékhina* en Eretz-Israël influence positivement ceux qui y résident. L'« atmosphère d'Eretz-Israël rend sage ».

Toutefois, en plus de la libre appréciation de la situation, il semble qu'il y ait ici une dimension supplémentaire : un « attendu » de nature collective. Le Talmud nous enseigne ici un principe important : le peuplement d'Eretz-Israël par des Juifs ne se fera pas d'un seul coup. Afin d'arriver à la situation où la collectivité d'Israël sera souveraine dans son pays, et où « la majorité d'Israël y réside », il faut que d'abord des particuliers un peu « fous » viennent s'y installer. Un hectare par-ci, un hectare par-là, une maison par-ci, un champ par-là, voici que poussent de terre des villages, en toute légalité comme en toute illégalité ! On se marie, des enfants naissent, et petit à petit voici que croît un peuplement juif d'Eretz-Israël. Une réalité concrète se fait jour, elle se développe et s'affermit, jusqu'à ce qu'avec l'aide de Dieu le peuplement juif soit devenu une force significative. L'écho s'en fera entendre au loin et d'autres viendront rejoindre les avant-postes, tous se rassemblent et viennent, au compte-goutte, et la Délivrance d'Israël se manifeste doucement, tout doucement. C'est ainsi que fut fondé sous nos yeux l'État d'Israël. Il ne fait aucun doute que la montée des Juifs au long des siècles depuis la destruction du Temple jusqu'à l'Indépendance a préparé le terrain de la création de l'État. Ce dire des Sages, souligné par rabbi Juda Halévi au bénéfice des Juifs de la Gola, a renforcé ces Juifs habités par l'Esprit de sorte qu'ils se lèvent et montent en Eretz-Israël, contre toutes probabilités et malgré tous les dangers, afin de faire exister une réalité juive en Eretz-Israël.

Eretz-Israël dans la littérature talmudique

Rabbi Juda Halévi cite encore d'autres dires des Sages du Talmud à la louange d'Eretz-Israël et mettant en relief ses vertus, lesquelles restent pertinentes même en temps d'exil

Autres dires talmudiques cités par rabbi Juda Halévi :

« Quiconque se fixe en dehors du Pays, c'est comme s'il servait un culte étranger.[38] *»*

Le Talmud souligne ici l'aspect problématique du séjour à l'étranger. Celui qui se fixe à l'étranger perd évidemment le bénéfice spirituel de l'habitat en Eretz-Israël ; mais de plus il met en question sa foi en Dieu. La Thora a explicitement formulé le fait que le peuple d'Israël n'est à sa place qu'en Eretz-Israël. Se fixer ailleurs contredit en pratique la vérité de cette assertion et cela revient donc à nier la manière dont le Saint béni soit-il dirige Son monde.

« Quiconque est enterré en Eretz-Israël, c'est comme s'il était enterré sous l'autel du Temple.[39] *»*

Mais cela ne concerne vraiment que celui qui est enterré en Eretz-Israël en y ayant vécu, et non celui qui est mort ailleurs et a demandé à être inhumé en Israël après sa mort, car

« celui qui a été recueilli de son vivant, n'est pas comme celui qui n'a été recueilli qu'après sa mort.[40] *»*

Pour appuyer la discrimination établie ici par le Talmud de Babylone, rabbi Juda Halévi cite encore le Talmud de Jérusalem[41] :

« Ils ont dit de quelqu'un qui pouvait y habiter et ne l'a pas fait, mais qui a ordonné qu'on l'y transporte après sa mort : "Vivants, vous avez fait de Mon héritage un objet

---

[38] Kétouboth 110b.
[39] Kétouboth 110a.
[40] *Ibid.*
[41] Kétouboth chapitre 12, halakha 5.

d'horreur ; morts, vous venez souiller Ma terre."[42] *»*

Eretz-Israël est terre de vie – un berceau et non un cimetière. Celui qui y a vécu – ou qui aurait ardemment souhaité y vivre mais en a été empêché malgré lui – est digne d'y être enterré

> *« Rabbi Hanina n'a-t-il pas fait preuve d'une juste sévérité en s'écriant, lorsqu'on lui a demandé s'il était permis à Untel de sortir du Pays d'Israël pour aller à l'étranger accomplir la* mitzva *du lévirat avec la veuve de son frère : son frère a épousé une Goya, béni soit Dieu qui l'a tué, et celui-ci voudrait descendre après lui ? » (Kétouboth 111a)*

Rabbi Hanina considère quelqu'un qui a fixé sa demeure à l'étranger comme étant un « goy » et sa femme « goya » ! Il est évident qu'il s'agit en réalité de Juifs, sinon la question du lévirat ne se poserait même pas. Pourquoi sont-ils des « goyim » à ses yeux ? D'abord parce que la guémara citée plus haut les considère comme des idolâtres et, en cela, ils sont comme des « goyim ». Mais il y a plus encore, une dimension plus intime : tout homme entretient une relation personnelle, un attachement affectif avec son environnement. Quelqu'un qui s'est installé à l'étranger a permis à son âme d'y prendre racine. Il est devenu spirituellement – et pas seulement administrativement – citoyen de cet endroit. Concrètement, l'expérience nous apprend que l'exil et le séjour parmi les non-Juifs provoquent l'assimilation et les mariages mixtes.

La *halakha* tient à préserver la possession d'Eretz-Israël entre les mains du peuple d'Israël. Elle interdit donc la vente des terres à des non-Juifs[43]. Et la terre d'Israël est réputée être aussi terre de liberté.

---

[42] Cf. Jérémie II, 7 : « Je vous avais amenés dans un pays de vergers pour jouir de ses fruits et de ses richesses ; et vous venez, vous, souiller Mon pays, ayant fait de Mon héritage un objet d'horreur. »

[43] Michna, Avoda Zara, i, 8 et Talmud de Jérusalem, Avoda Zara, 40a : « ne leur accorde pas une prise sur la terre d'Israël. »

La *halakha* interdit donc de livrer un esclave à l'étranger[44].

Pertinence du droit civil de la Thora

Les lois de la Thora concernant le fonctionnement de la société n'ont cours qu'en Eretz-Israël ; en effet, en dehors du Pays, il n'existe pas, au sens propre, de « société hébraïque ».

Le Talmud (Sanhédrin 31b) énonce :

« Les juges ne peuvent infliger d'amendes que dans le pays d'Israël. »

La Thora prévoit que certaines infractions doivent donner lieu au paiement d'une amende. Cet enseignement talmudique restreint à cet égard la compétence des tribunaux situés à l'étranger. Même si ce tribunal est composé de juges ayant été ordonnés en Eretz-Israël, et donc habilité à juger d'après les lois de la Thora *(« dîn Thora »)*, il est déclaré incompétent pour juger des cas devant entraîner en principe le paiement d'amendes (comme dans certains cas de viol ou de séduction, de dommages causés par un taureau ou un bœuf réputé non violent, le paiement du double de la valeur d'un bien volé imposé au voleur impénitent, etc.)

L'analyse de détail des différents cas concernés par cette disposition dépasserait le cadre de notre étude. Il nous suffira de constater que les lois de la Thora subissent elles-mêmes une limitation d'envergure puisque certaines d'entre elles, bien qu'elles ne concernent pas directement la terre d'Israël (comme les lois liées à l'agriculture), ne sont pas applicables en dehors du Pays. En dehors d'Israël, la Thora est pour ainsi dire handicapée puisqu'il n'est pas possible de sanctionner convenablement certaines infractions portant atteinte à la vie en société. Tout se passe comme si, en dehors du pays, la Thora se trouvait mutilée de sa dimension collective et qu'il ne resterait que ce qui concerne le droit personnel. Tout un chacun est

[44] Michna Guittin iv, 6.

soumis à toutes les obligations de la Thora, mais elle n'a pour ainsi dire pas d'autorité dans le domaine touchant à l'existence et au fonctionnement d'une société en tant que telle. Les communautés de l'exil ont fonctionné à l'abri de dispositions prises localement par leurs rabbins et leurs magistrats, mais ces dispositions ont de ce fait le statut de lois rabbiniques *(dérabbanane)* et elles n'ont pas la dignité des lois de la Thora elle-même *(déoraïta)*.

Une cinglante critique

Rabbi Juda Halévi profère une critique acerbe contre les Juifs de son temps – et d'autres temps ? – pour leur attitude négligente et leur manque d'intérêt à l'égard la Terre d'Israël

Le *'Haver* a rapporté avec ferveur plusieurs enseignements concernant la spécificité et l'importance d'Eretz-Israël ; il a expliqué toute une série de lois qui y ont cours et qui n'ont cours qu'en Eretz-Israël. Il a prouvé que ces dimensions spirituelles d'Eretz-Israël n'avaient en rien été amputées de leur pertinence à cause de l'exil. Le roi a écouté attentivement. Prenant au sérieux, comme il se doit, tout ce que le *'Haver* vient de lui dire, il ne peut s'empêcher de constater que, s'il en est ainsi, une contradiction flagrante apparaît entre le discours et la conduite :

> *§23. Le Kouzari : S'il en est ainsi, tu manques aux devoirs de ta Thora, puisque tu ne fais pas de ce lieu le but de ton existence, tu n'en fais pas la demeure de ta vie et de ta mort. Et tu dis [dans ta prière] :* Aie pitié de Sion, car elle est la demeure de notre vie *et tu as foi dans le retour de la Présence divine sur cette Terre. Ne devrait-elle sa prééminence qu'à la Présence Divine qui y a séjourné neuf cents ans durant, ce serait déjà une raison pour que les personnes de valeur la désirent et la méritent, comme il en va pour nous des prophètes et des hommes vertueux (Hassidim). Et elle plus que toute autre puisqu'elle est la porte des Cieux !...*

Vos premiers patriarches ont choisi d'y vivre [134] *plutôt que sur leur terre natale ; ils ont préféré être étrangers en Canaan plutôt que citoyens en leur pays. Bien qu'en ce temps-là, la Présence Divine n'y était guère visible et que cette terre était alors emplie de luxure, et d'idolâtrie. Et ils n'avaient pourtant pas d'autre désir que d'y demeurer ; et de n'en point sortir aux temps de famine que si Dieu l'ordonnait et ils imploraient qu'on y ramène leurs ossements.*

Si tu crois vraiment que la Présence divine habite cette Terre, qu'elle est la « porte du ciel », que son atmosphère rend sage, qu'elle possède des caractéristiques spirituelles extraordinaires, que fais-tu donc ici ? Pourquoi ne vis-tu pas là-bas ? Les Patriarches lui ont voué leur vie, ils y ont demeuré dans les pires conditions et ne l'ont quittée que sur un ordre divin explicite. Pourquoi donc, vous, les Juifs, ne faites pas tout ce qui est en votre pouvoir pour y monter et y fixer votre résidence ? Vous ne trahissez pas seulement l'héritage de vos Pères, vous vous coupez ainsi de toute l'histoire du peuple d'Israël !

Le roi avait bien déjà dit : non seulement vous ne vous efforcez pas de vivre en Israël, mais de plus vos prières sont mensonge en votre bouche !

Je constate que tes prosternations et tes génuflexions dans sa direction sont soit hypocrisie soit rite vide de vraie ferveur.

Comment pouvez-vous dire dans vos prières que vous voulez retourner au Pays d'Israël, comment vous tournez-vous vers lui pour prier et vous prosternez-vous dans sa direction, alors qu'en vérité, vous n'avez nullement l'intention d'y vivre ? C'est de la pure hypocrisie !

Rabbi Juda Halévi fait tenir au roi des Khazars des propos de critique acerbe à l'égard des Juifs en général et de ses contemporains en particulier – et des nôtres ! N'ont-ils pas négligé l'amour de la Terre et l'abnégation que nous lui devons ?

Les conditions de la Présence divine

La Présence divine ne réside dans le monde et ne repose sur Israël qu'à la mesure des préparatifs faits pour l'accueillir

Le *'Haver* ne cherche pas à esquiver le coup. Il reconnaît en toute franchise le bien-fondé de la critique du roi :

§24. Tu me fais honte, roi des Khazars ![45]

Le *'Haver* indique que nos Sages ont déjà proféré cette critique. Dans le traité de Yoma (9b) la guémara affirme que, tout de suite après avoir été exilé, le peuple d'Israël a abandonné la Terre d'Israël et s'est installé dans la *Galouth*. Moins de soixante-dix ans après le commencement de l'exil de Babylone commence l'époque du Retour à Sion *(Chivath Tzion)* sous la direction d'Ezra et de Néhémie. Mais seuls quelques milliers de Juifs se levèrent pour les suivre. L'écrasante majorité du peuple a préféré rester à Babel. Le verset du Cantique des Cantiques (VIII, 9) « Si c'est une muraille nous bâtirons sur elle un palais d'argent et si c'est une porte nous fixerons sur elle une planche de bois de cèdre » est expliqué par la guémara en ces termes : « Si vous aviez fait de vous-mêmes un rempart et étiez tous montés du temps d'Ezra, vous auriez été comparés à l'argent qui ne pourrit pas. Mais puisque que vous n'êtes montés que comme des portes vous êtes comparables au cèdre sur qui le pourrissement a prise. » Rabbi Juda Halévi explique que c'est la raison pour laquelle la Présence divine ne se manifestait pas dans le Deuxième Temple comme elle l'avait fait dans le Premier, malgré la promesse : la Présence se manifeste en proportion directe des préparatifs faits pour la recevoir. Si la majorité des Juifs ne se trouve pas en Eretz-Israël, la *Chékhina* elle-même ne s'y manifeste que faiblement.

C'est que la chose divine ne s'attache à l'homme que dans la mesure où il s'est préparé à la recevoir ; peu – s'il s'est peu préparé ; beaucoup – s'il s'est beaucoup préparé.

---

[45] D'après la traduction d'Ibn Tibbon. Dans la traduction d'Even Shmuel : « Tu as trouvé le lieu de ma disgrâce. »

Et rabbi Juda Halévi, lucide et amer, achève ici son propos par une critique sans pitié à l'égard de ses contemporains :

> *Lorsque nous proclamons :* Prosternez-vous devant sa sainte montagne[141], prosternez-vous devant son marchepied[142], Celui qui fait revenir sa Présence à Sion*, etc. ces mots ne sont rien d'autre que piaillements d'étourneaux et bavardages de perroquets, car nous ne pensons pas là – ni en d'autres cas semblables – à ce que nous disons, comme tu l'as bien dit, ô roi des Khazars !*

Afin que la prière puisse être exaucée, il faut que les mots de sa bouche s'accompagnent d'une intense intention du cœur. Comment pourrait-il dire qu'il éprouve une puissante nostalgie d'Eretz-Israël et du désir fervent d'y revenir alors qu'il ne fait aucun effort en ce sens ? Alors qu'Eretz-Israël ne se trouve pas en tête de toutes ses préoccupations !?

L'appel de rabbi Juda Halévi à se dévouer corps et âme en faveur d'Eretz-Israël conclut aussi le livre tout entier

Ces propos de rabbi Juda Halévi ont une importance historique. Ils ont éveillé l'amour de beaucoup de Juifs pour Eretz-Israël et leur désir d'y revenir. Rabbi Juda Halévi n'a pas seulement inversé la tendance dominante de son époque en soulignant l'importance et la valeur d'Eretz-Israël, même en temps d'exil. Il a appelé les Juifs à se lever et à agir en montant s'installer dans le Pays. Alors que le pays était sous domination étrangère, et que les Juifs y étaient peu nombreux et pauvres, rabbi Juda Halévi a exigé des Juifs qu'ils manifestent leur désir d'Eretz-Israël et leur abnégation à son égard.

Rabbi Juda Halévi a consacré aussi la conclusion de son livre à Eretz-Israël. Il raconte là que le *'Haver* a décidé de monter en Israël et d'aller vivre à Jérusalem (Voir Livre V, §§ 23 à 28). Il explique au roi des Khazars que, même en l'absence d'une *Chékhina* dévoilée, celle-ci y réside, mais cachée, qu'elle repose spirituellement sur tout Juif en Eretz-Israël selon sa valeur.

À notre grande surprise, le roi tente de faire revenir le *'Haver* sur sa décision. Il développe à son intention toutes sortes de motifs pour lesquels il est préférable, selon lui, de ne pas monter en Israël en cette période de temps. Et le lecteur de s'étonner : pourquoi rabbi Juda Halévi a-t-il décidé de terminer ainsi son livre ? Pourquoi n'avoir pas plutôt fait état d'encouragements prodigués par le roi à son maître ou même montré le roi pris lui aussi du même désir et montant avec lui ? Pourquoi cette réticence du roi à l'égard du *'Haver* ?

Peut-être rabbi Juda Halévi nous laisse-t-il entendre que malgré sa conversion et son acceptation de la Thora et des *mitzvoth*, l'adhésion du roi au judaïsme n'était pas complète. Il n'a pas complètement intégré l'importance d'Eretz-Israël et n'a pas compris le lien spécial qui unit le Saint béni soit-il, le peuple et la terre d'Israël. La Thora nous décrit une situation assez analogue avec Jéthro qui a rejoint Moïse et Israël dans le désert du Sinaï ; lorsque Moïse le presse de rester avec le peuple d'Israël et d'entrer avec lui en Eretz-Israël, Jéthro refuse et préfère retourner à Midiane (Nombres x, 30) : « Il lui dit : « Je n'irai pas ; j'irai vers ma terre et vers le lieu de ma naissance. » Jéthro porte témoignage du fait qu'il ne s'est pas totalement intégré au peuple d'Israël. Il ne connaît – ou ne reconnaît – pas la valeur de la Présence divine particulière qui repose sur le peuple d'Israël en Eretz-Israël.

Le *'Haver* est conscient de tous les dangers et de tous les obstacles qui lui barrent la route, mais il est prêt à donner sa vie pour aller vivre en Israël. Il prépare ainsi le terrain aux générations de Juifs qui viendront après lui. Il éduque nos cœurs à la fidélité et à l'abnégation au service de Dieu sur la Terre de Son héritage.

Rabbi Juda Halévi est lui-même monté en Israël et il est mort sur son sol. Témoignons notre gratitude à ce grand homme qui, grâce à ce qu'il a écrit dans son livre et grâce à sa conduite et à son abnégation a eu le mérite de voir l'écho de son enseignement retentir dans les générations qui l'ont suivi et dont la part est immense dans le processus du Retour à Sion de notre temps.

Le Temple

Paragraphes 25-26

Le Temple et son culte

> *Les sujets précédents traités dans le livre constituent l'arrière-plan nécessaire à la compréhension des notions de Temple et de culte sacrificiel*[46]

Rabbi Juda Halévi commence à traiter du sanctuaire et du culte qui y était offert seulement après avoir « préparé le terrain » permettant de comprendre ces questions. Il a expliqué dans le Livre Premier la nature de la relation entre Dieu et l'homme et ce qui relève de la « dimension divine » présente en Israël. Celle-ci permet aux choses de l'esprit de s'attacher à l'homme en fonction des préparatifs qu'il aura su faire. Il a traité ensuite, au début du Livre deux, d'Eretz-Israël comme lieu privilégié, terreau naturel de l'être juif, terre d'élection aux vertus spirituelles puissantes. Il sera aisé maintenant d'apprendre et de comprendre les notions de sanctuaire et du culte des offrandes.

Rabbi Juda Halévi a déjà longuement expliqué dans le Livre Premier (§ 99) les raisons pour lesquelles la Thora décrit avec une telle minutie le culte des offrandes ainsi que le sanctuaire lui-même et les ustensiles du culte, toutes les lois concernant les prêtres *(cohanim)* et les lévites. Ici, rabbi Juda Halévi choisit d'expliquer l'emplacement et la fonction du Sanctuaire dans le monde et insiste plus

---

[46] Les mots « temple » et « sacrifices » sont dérivés du latin et véhiculent des catégories païennes étrangères à la mentalité hébraïque et juive. Le Temple (en hébreu : *Beith Hamiqdach*) n'est pas un espace sacré, c'est le lieu où s'élabore la sainteté et c'est comme tel que la sainteté s'y attache ; le « sacré » est une catégorie métaphysique tandis que la sainteté est une catégorie morale et spirituelle. De même, les « sacrifices » (en hébreu : *qorbanoth*), expriment à la fois l'idée de privation et l'idée de sacralisation. Ces deux idées sont totalement absentes a priori de la notion de *qorban* qui exprime quant à elle l'idée d'approchement, de victoire sur ce qui éloigne et disperse. Nous dirons désormais « le Sanctuaire » pour le temple et « offrandes » pour les sacrifices (NdT).

particulièrement sur la compréhension de la nature du culte des offrandes

Le discours de rabbi Juda Halévi est extrêmement profond ; il s'enracine dans la tradition qabbaliste, mais il réussit comme toujours à nous rendre les notions accessibles et compréhensibles.

Un feu dévorant

Dieu n'a pas besoin de nos offrandes et Il n'en jouit pas. Un « feu divin » particulier les dévore

La chose la plus problématique, la plus difficile à comprendre, ce sont les offrandes. Dieu aurait-Il besoin que les hommes immolent pour Lui des animaux ? Quel besoin a-t-Il d'un tel geste ? Le roi des Khazars pose la question à cause du verset *« Mes offrandes, Mon pain, pour Mes feux, parfum de Mes délices... »* (Nombres XXVIII, 2). À en croire ce texte, les offrandes seraient la nourriture de Dieu et leur fumet Lui serait agréable ! Est-ce possible ? Des pages et des pages ont été consacrées à expliquer et à prouver la non-corporéité divine et une seule ligne réduirait toutes ces explications à néant car il n'y a pas pire corporification que d'attribuer à Dieu les plaisirs de la table !

Avant d'aborder les réponses de rabbi Juda Halévi, examinons une des exégèses classiques à ce sujet.

Reprenant le dire des Sages, Rachi explique à diverses reprises[47] l'expression « *parfum de Mes délices » comme désignant le sentiment pour ainsi dire éprouvé par Dieu parce que « J'ai dit et Ma volonté a été faite. » Cette approche résout le problème anthropomorphique mais n'explique pas pourquoi Il a voulu précisément ces diverses offrandes correspondant à toutes sortes de situations et tout le luxe de détails exigés pour qu'elles soient agréées. Il est difficile de dire que c'est juste pour « Lui faire plaisir » !*

Répondant au roi, le *'Haver* propose une explication globale qui

---

[47] Cf. Chémoth XXIX, 18 ; Lévitique I, 9 ; Nombres XXVIII, 8.

forme la base de la notion de sanctuaire et de culte. Il commence toutefois par expliquer le verset sur lequel le roi a buté.

Cette explication a pour foyer le mot « Mes feux ». Les offrandes et la nourriture ne sont pas destinées à Dieu mais aux « feux ». Ce feu si spécial qui brûle dans le Sanctuaire. Il est de notoriété publique que la Présence divine se manifestait dans le Sanctuaire dans toute sa splendeur. Tout s'y déroulait hors des normes de la nature. Le Traité des Principes (Avoth v, 5) énumère dix miracles permanents qui se produisaient dans le Sanctuaire. L'un d'entre eux était que « les pluies n'éteignaient pas le feu des bois de l'autel. » Autrement dit, ce n'était pas un feu « naturel » et les eaux de pluie n'avaient pas de prise sur lui. Ce feu avait été créé par Dieu pour qu'il repose sur l'autel et son « carburant » était constitué des offrandes et du bois de l'autel. À défaut d'offrandes à dévorer, ce feu aurait disparu du Sanctuaire et, du même coup, la Présence divine Elle-même l'aurait quitté. Le culte des offrandes est nécessaire au maintien du feu.

Ainsi, la question du roi se trouve être sans objet. Il n'y a pas anthropomorphisme car Dieu ne « mange pas » les offrandes et n'en respire pas le parfum. C'est le feu qu'Il a créé qui les dévore et c'est ainsi qu'il y a lieu d'expliquer le verset.

Mais il reste encore à expliquer à quoi tout cela sert-il ? Pourquoi faut-il nourrir ce feu spécial par les offrandes apportées au Sanctuaire. Quelle est donc la signification de tout cela ?

La place de Dieu dans le monde

Bien entendu, cette place n'existe pas, tout simplement parce que n'étant pas « spatial », Dieu n'a pas de « place ». « La terre est emplie de Sa gloire » (Isaïe vi, 3), « Sa gloire emplit le monde » (*Qédoucha* de *Moussaf*). Ou, pour le dire dans le langage traditionnel : « Pourquoi désigne-t-on le Saint béni soit-il par l'appellation “le Lieu” *(HaMaqom)* ? Parce qu'Il est le Lieu du monde et que le monde n'est pas Son lieu. » (Midrach Béréchit Rabba, Vayétzé, 68, 9)

Dieu se manifeste dans le monde, Il opère des miracles et dirige ainsi l'histoire. Mais ce n'est pas là un mode de dévoilement permanent et ce n'est pas ainsi que l'histoire doit être dirigée. Le Saint béni soit-Il est intéressé à dévoiler Sa Présence dans le monde, et de l'y faire reposer de façon permanente. C'est ce que nos Maîtres ont exprimé en disant : « Lorsque Dieu a créé le monde, Il a désiré posséder une résidence permanente parmi ceux d'en bas, de même qu'Il en possède une parmi ceux d'en haut. » (Midrach Tanhouma, éd. Buber, Nasso 24)

Le Lieu choisi par Dieu pour y fixer Sa résidence et y faire reposer Sa Présence en permanence a d'abord été la Tente d'Assignation dans le désert à la sortie d'Égypte, puis le Sanctuaire de Jérusalem.

Mais cela ne signifie pas du tout que le Sanctuaire serait la place de Dieu dans le monde. Il ne se restreint pas à un emplacement unique et Il n'habite évidemment pas dans une maison ! Le prophète Isaïe (lxvi, 1) l'a déjà formulé en termes explicites : « les cieux sont Mon trône et la terre Mon marchepied ; quelle maison Me construiriez-vous, et où serait le lieu de Mon repos ? »

Puisqu'il en est ainsi, quel est donc le rôle du Sanctuaire en tant que lieu de manifestation de la Présence divine ?

De Dieu au monde

Le lien entre Dieu et le monde est analogue au lien de l'âme avec le corps

Pour expliquer la fonction du Sanctuaire et le but du culte des offrandes, rabbi Juda Halévi décrit la structure du corps humain. Selon rabbi Juda Halévi, il existe une similitude assez étroite entre le lien de la pensée et de l'âme avec le corps de l'homme et la manière dont la Présence divine repose sur le monde. Grâce à cela, nous pourrons comprendre le caractère et la nature de ce lien et nous pourrons même trouver le sens de la structure du Sanctuaire et des

divers ustensiles du culte.

Avant d'en venir aux propos de rabbi Juda Halévi lui-même, il convient de signaler que ceux-ci ont clairement leur source dans le Talmud. Le traité Bérakhot, page 10a, fait allusion à un parallèle entre l'âme de l'homme et Dieu :

> *« Ces cinq versets où David dit “que mon âme bénisse”, à quoi correspondent-ils ? Ils ne correspondent à nul autre qu'à Dieu et à l'âme (la* néchama*) : de même que le Saint béni soit-il emplit le monde entier, de même la* néchama *emplit tout le corps ; de même que le Saint béni soit-il voit sans être visible, de même la* néchama *voit et n'est pas visible ; de même que le Saint béni soit-il nourrit le monde tout entier, de même la* néchama *nourrit le corps tout entier ; de même que le Saint béni soit-il est pur, de même la* néchama *est pure ; de même que le Saint béni soit-il réside dans l'intériorité la plus intime, de même la* néchama *réside dans l'intériorité la plus intime. Vienne celui qui possède ces cinq choses et qu'il dise la louange de Celui qui possède ces cinq choses. »*

Si nous parvenons à comprendre l'union de l'âme et du corps, nous pourrons comprendre l'union de Dieu et du monde : les Qabbalistes ne disent-ils pas que l'homme est un microcosme, un monde en miniature ?

Un mot encore : tout ce que rabbi Juda Halévi écrit s'enracine dans les enseignements du Talmud et de la Qabbala. Il prend résolument le contre-pied des conceptions philosophiques qui, de son temps, tenaient le haut du pavé. L'une des différences essentielles entre la philosophie et la Qabbala concerne la relation de Dieu au monde. Les philosophes tendaient à séparer l'âme du corps et à séparer aussi Dieu du monde, tandis que la Qabbala, elle, perçoit le lien qui les unit. Les philosophes affirment que Dieu a créé le monde en tant que réalité radicalement séparée de Lui, que le monde de la matière est vil et qu'il constitue un obstacle au rapprochement avec

Dieu, tandis que la Qabbala voit une manifestation du divin en toute chose dans le monde. La matière, la nature, sont la base du dévoilement divin dans le monde, d'où leur importance significative qui doit leur être reconnue.

Corps et âme

Un corps « en bon état », c'est-à-dire sain et vigoureux, est susceptible de recevoir l'âme et une nation qui marche à l'unisson de la Parole de Dieu peut voir la Présence divine reposer sur elle

Examinons donc l'âme individuelle.

L'âme est une entité spirituelle et comme telle elle n'est pas limitée par le corps. Cependant, sa capacité à se manifester et à s'exprimer dans le monde passe expressément par le corps, et plus exactement par un corps spécifique, par le corps de tel homme particulier à qui elle appartient et elle ne pourrait pas animer un autre corps. Elle veut apparaître et se dévoiler dans un corps pour l'animer aux fins de la sainteté et de la pratique des *mitzvoth*, mais pour qu'elle puisse le faire, encore faut-il que le corps soit susceptible de l'accueillir. Seul un corps dont les systèmes vitaux sont en bon état de fonctionnement peut prétendre contenir en son sein une âme spirituelle. Dès lors que le corps perd sa vitalité, l'âme ne peut plus y demeurer et elle remonte là d'où elle est venue. Toutefois, ce langage peut induire en erreur ; en effet, même lorsque l'homme est vivant l'âme n'est pas physiquement présente dans son corps. Elle ne peut pas l'être puisqu'elle n'est pas physique, matérielle. Une entité spirituelle ne peut pas être « située » dans un emplacement défini. L'âme anime le corps de l'homme auquel elle appartient mais elle ne s'y limite pas. Peut-on risquer une comparaison ? Un chef de bataillon commande à ses troupes. Il leur transmet ses ordres par radio et elles agissent en conséquence. Où est le poste de commandement ? Ce n'est pas très important. Il peut être proche ou éloigné ; l'essentiel, c'est que la communication fonctionne. Ainsi l'âme dirige le corps mais ne s'y trouve pas bien que son influence s'y exerce.

Il importe donc que le corps soit sain et fort pour que l'âme puisse le diriger. Il faut que tous les systèmes vitaux fonctionnent convenablement. L'organe le plus important de tous les organes du corps est le cœur. Au deuxième rang vient le cerveau. L'âme s'unit au corps par le cœur et dans une moindre mesure par la pensée dont le cerveau est le support et le véhicule. Elle s'unit au corps à la manière dont la flamme d'une chandelle s'y unit grâce à la mèche. Le cœur et la pensée sont la mèche qui retient la *néchama* qui est la flamme. Afin de préserver la liaison, le cœur et la pensée doivent être vivants et actifs. Pour que la flamme puisse brûler longtemps, il faut lui fournir du combustible, par exemple de l'huile ou de la cire. De même le corps a-t-il besoin de nourriture et de boisson pour se maintenir en vie. Aussi longtemps qu'il reçoit sa nourriture, le corps peut survivre et l'âme peut, s'unissant à lui, diriger l'homme de ce fait même. Un regard inattentif, se fiant seulement aux apparences, pourrait croire que la nourriture serait destinée en réalité à la *néchama* ! Mais il n'en est rien. L'âme ne se nourrit pas de pain et de viande. Elle n'en retire aucune jouissance. Cette nourriture est destinée au corps ; sans elle, il tombe d'abord en syncope, puis il meurt.

Sur ce même modèle, nous pouvons esquisser une compréhension de la nature et du fonctionnement du Sanctuaire.

Lorsque la nation hébraïque vit en conformité avec la volonté divine, que le Sanctuaire fonctionne selon Ses commandements, alors elle dispose du fondement approprié pour que repose sur elle la « dimension divine ». Le Saint béni soit-Il peut y faire résider Sa Présence. La nation divine est le corps et le Saint béni soit-Il est la *néchama* qui l'anime : « par cela vous saurez que le Dieu vivant est en vous » (Osée III, 10). Que la Présence repose sur le Sanctuaire, c'est cela l'union de Dieu avec le monde. C'est ainsi que Dieu dirige le monde de la meilleure manière. Un monde où la Présence repose dans le Sanctuaire est un monde pleinement vivant – ce qui ne veut pas dire que cette Présence divine soit physiquement située où que ce soit, pas plus que l'âme n'est située dans le corps ainsi que nous l'avons vu. Rabbi Juda Halévi le dit expressément :

« … afin que le Roi y réside, non pas spatialement, mais en majesté. »

Nous pouvons comprendre à présent le sens du culte des offrandes. Elles ne sont pas destinées à Dieu ni à Sa Présence. Ce culte fait partie du fonctionnement approprié du sanctuaire, lequel permet l'union de la Présence avec le Sanctuaire. Ces offrandes sont comme l'huile et la cire qui permettent à la flamme de tenir à la mèche. Dès lors que le culte cesse de fonctionner comme il se doit, cette union ne peut se maintenir. Il est du même coup évident que le Saint béni soit-Il n'a aucun besoin de ce culte pour Lui-même et qu'Il n'en retire nulle jouissance, si ce n'est « le contentement du fait que Sa volonté soit accomplie ». La situation où le peuple d'Israël agit conformément à la volonté divine est la situation idéale, et c'est elle qui permet que soient unis « ceux d'en haut et ceux d'en bas ».

L'importance d'un corps sain

Rabbi Juda Halévi considère que la santé du corps est de première importance et qu'elle influe sur la néchama

Rabbi Juda Halévi décrit avec minutie la structure du corps et l'importance de tous ses membres et de tous ses organes[48]. Afin de fonctionner comme il se doit, le cœur a besoin de sang. Il faut donc que le système veineux et artériel qui en assure l'alimentation soit en bon état. Le corps produit le sang au travers du système digestif – l'estomac, le foie, les organes qui s'y attachent – et celui-ci est donc également vital. Outre le sang, le cœur a besoin du système respiratoire qui lui fournira l'oxygène. Il faudra donc aussi veiller à la bonne santé de l'ensemble des organes qui assurent cette fonction : le nez, la gorge, les poumons, le diaphragme, les muscles de la poitrine... Enfin, pour fonctionner sans entraves, le corps a également besoin d'éliminer les déchets produits par l'organisme et les organes voués à

---

[48] Il est évident qu'il ne faut pas s'arrêter aux descriptions physiologiques tributaires de la science médiévale ; ce sont les idées exposées au travers de ce langage qui importent (NdT).

cette tâche – les reins et les intestins – jouent là un rôle de tout premier plan. Ainsi que le formule la liturgie, le corps comporte un ensemble d'orifices qui doivent, selon les nécessités du moment, être ouverts ou fermés ; si l'un d'entre eux qui devrait être fermé s'ouvre ou si l'un d'entre eux qui devrait être ouvert se ferme, la vie du corps serait en danger et il nous deviendrait impossible de subsister et de nous tenir devant Dieu, ne serait-ce qu'un seul instant. La vie du corps, la santé du corps, l'existence physique et matérielle est indispensable à la vie morale et spirituelle. Se tenir devant Dieu, c'est-à-dire remplir la tâche qui nous est dévolue pour le salut du monde dépend tout d'abord de nos forces physiques. Mais en plus des organes et systèmes qui assurent le maintien dans l'existence, il en existe encore d'autres qui permettent l'action et les relations avec le monde extérieur : ce sont les sens tels que la vue, l'ouïe, l'odorat... et ces systèmes délicats sont situés dans la tête. Le corps est aussi pourvu d'un système moteur, tel que les jambes qui permettent le déplacement, et il est doté de bras et de mains qui lui permettent de saisir ou d'écarter des objets. Tous ces membres permettent à l'homme d'agir et de réaliser sa volonté – en termes classiques, faire passer ses projets de la puissance à l'acte. Et dans notre vocabulaire : tout cela est fait pour que l'âme puisse résider dans le corps et le diriger.

La bonne santé du corps est donc primordiale aux yeux de rabbi Juda Halévi, car sans elle la *néchama* ne peut pas jouer son rôle au mieux de ses capacités. On trouve chez Maïmonide une idée analogue[49] mais il semble bien que les deux positions ne reviennent pas au même :

> *« C'est suivre les voies de Dieu que d'avoir un corps sain, puisqu'on ne saurait en étant malade acquérir aucune des notions et connaissances qui forment la connaissance de Dieu. Aussi faut-il fuir toutes les habitudes préjudiciables au corps et s'attacher à un régime salutaire à sa santé. »*

---

[49] *Le Livre de la Connaissance*, Règles concernant les mœurs, iv, 1 (Principes de diététique, d'hygiène et de savoir-vivre). PUF, 1961, page 126.

Selon Maïmonide, le corps doit être en bonne santé afin de ne pas gêner le fonctionnement de l'intellect dans son effort pour atteindre la connaissance de Dieu. Un homme malade ou souffrant, préoccupé de son état, n'a pas la disponibilité d'esprit nécessaire à cette fin. Pour rabbi Juda Halévi, la santé du corps vise un objectif plus essentiel : l'union de l'âme et du corps en dépend. Le lien qui les unit est d'autant plus solide que le corps est plus sain. La vitalité de l'homme se manifeste de manière très différente dans le monde.

Toutefois, on peut semble-t-il trouver une attitude très négative à l'égard du corps dans les discours moralistes. Chez rabbi Moché Hayyim Luzzatto, sans le *Sentier de Rectitude*, le corps apparaît comme un obstacle, un facteur qui entrave la progression vers le bien par sa grossièreté matérielle et sa pesanteur qui entraînent l'homme vers le bas. Le corps a des besoins et des désirs qui, en quelque sorte, combattent la *néchama* et la mettent en échec[50]. L'attitude de rabbi Juda Halévi est à cet égard très différente. Pour lui, l'état du corps et celui de l'âme vont de pair, le premier aidant la seconde à réaliser ses objectifs propres. L'importance du corps est grande car il influe directement sur la manière dont l'âme s'unira à lui.

Le rav Kook, apparemment dans la droite ligne de rabbi Juda Halévi, s'exprime à plusieurs reprises au sujet de l'importance de la santé et du renforcement du corps et sur leur effet sur la vie de l'esprit. Il écrit, entre autres[51] :

> *« Rendre le monde meilleur en général[52], et rendre meilleure l'Assemblée d'Israël en particulier, est le facteur qui fait que vient le temps du raffermissement de la volonté dans le monde, et avec lui vient le tour du renforcement du corps à des fins éminentes, et ceci équivaut à ce que furent en leur temps les jeûnes et les mortifications des premières générations. »*

---

[50] Voir par exemple les chapitres vi, ix, xv…
[51] *Lumières de la sainteté*, Système de la morale de sainteté, troisième ordre, 51.
[52] Je traduis d'après l'explication du rav Tzvi Yéhouda Kook, *Lumières de la Téchouva,* édition Ohr Etzion, chapitre ix, note 5. (NdT)

De notre temps, le service de Dieu ne passe plus par les jeûnes et les mortifications comme ce fut le cas jadis. Au lieu d'affaiblir le corps il faut le rendre fort à des fins éminentes. De cette façon, l'esprit de l'homme se renforcera lui aussi, il trouvera en lui-même ressources nouvelles et ferveur au service de Dieu. La volonté d'agir dans le monde plutôt que de rester indifférent se raffermira.

« Et bien que cet accomplissement ne se soit pas encore réalisé dans toute sa plénitude, il n'en reste pas moins que ce mouvement se poursuit et luit de plus en plus. »

Nous sommes au cœur d'un processus irréversible allant dans ce sens, de sortie de l'exil et de retour à l'existence plénière de la nation, existence qui implique et requiert la vigueur physique dont l'importance ne doit pas être sous-estimée. Comprendre cela, comprendre l'importance de la qualité du lien qui unit l'âme au corps, est une leçon que nous avons déjà apprise chez rabbi Juda Halévi.

La vie selon la Thora

La vie selon la Thora, lorsqu'elle est authentique, unifie matière et esprit

L'idée exprimée avec force par rabbi Juda Halévi de l'importance de la santé du corps comme véhicule de l'âme ne lui appartient pas en propre. Le Talmud l'a formulée bien avant lui ! Par exemple, le traité Pessahim (page 68b) traite de la notion de « joie de la fête » et rapporte une controverse entre les maîtres de la Michna concernant la nature de l'obligation à laquelle l'homme est soumis les jours de fête :

« Rabbi Eliezer dit : au jour de fête, soit l'homme mange et boit, soit il est assis et étudie... l'alternative, c'est ou tout entier pour Dieu, ou tout entier pour vous. »

Autrement dit, pour rabbi Eliezer, l'homme doit choisir entre deux possibilités : est-il un être physique ou spirituel ? La question se pose à chacun selon son niveau, mais les deux ne sont pas possibles en

même temps.

> *« Rabbi Yéhochoua dit : partage en deux, la moitié à manger et à boire et l'autre moitié pour la maison d'étude… moitié pour Dieu et moitié pour vous. »*

Pour rabbi Yéhochoua les deux attitudes ne sont pas exclusives l'une de l'autre et elles peuvent être conciliées. Et la guémara ajoute ici une remarque intéressante :

> *« Rabbi Eléazar a enseigné : tout le monde est d'accord pour dire que le jour de Chavouoth requiert aussi la dimension "pour vous". Pour quelle raison ? C'est parce que c'est le jour où la Thora a été donnée. »*

Pour le jour qui commémore la Révélation de la Thora, la fête de Chavouoth, rabbi Eliezer lui-même admet qu'il faut combiner ensemble le « pour Dieu » et le « pour vous », la dimension spirituelle et la dimension physique. Pourquoi ? N'aurions-nous pas pensé que le jour du don de la Thora devrait être au contraire un jour de pure spiritualité ? Celui qui partage les autres jours de fête entre le matériel et le spirituel ne devrait-il pas ce jour-là se ranger à l'avis de son opposant ?

Sauf que c'est précisément là qu'apparaît la vérité de la Thora : le don de la Thora signifie que la spiritualité d'en haut va s'unir à la réalité d'en bas. Le monde de la pensée va s'investir dans le monde de l'action. Le sens de la fête de Pessah est la sortie d'Égypte. Elle soustrait l'homme à l'emprise de la force qui l'asservit à la matière, le rendant libre pour le service de Dieu. Ce jour vaudrait d'être tout entier « pour Dieu ». La fête de Souccoth a lieu au temps des vendanges, au temps où la récolte est rentrée dans les granges, lorsque l'homme peut considérer avec contentement le fruit de son travail ; il est alors bon qu'il se détache de l'enracinement dans ce monde matériel et qu'il mette sa demeure dans l'aléatoire et le provisoire de la fragile soucca dont le toit est fait des déchets de la grange et du pressoir. Encore donc un jour tout entier « pour Dieu » ! Mais le jour de Chavouoth, le jour où nous avons reçu la Thora dont toute la nature

est l'union avec le monde de l'action, la réalisation, grâce aux membres corporels, de commandements spirituels, ce jour-là est bel et bien celui où nous devons savoir combiner ces deux dimensions. Ne pas le faire serait perdre le bénéfice de la venue de la Thora en ce monde, ce serait manquer le but en vue duquel la Thora est descendue dans ce monde.

Lors de l'événement du Sinaï, Dieu, nous dit la Thora (Chémoth xix, 20), « est descendu sur le mont Sinaï ». Mais il est dit d'autre part (*Ibid.*, xx, 19) : « Vous avez vu que depuis le ciel J'ai parlé avec vous. » Dieu est donc descendu sur la montagne et pourtant la parole s'est fait entendre depuis le ciel ! Comment résoudre cette contradiction ? Rachi, commentant le premier verset cité, dit : « cela enseigne que Dieu a abaissé les cieux supérieurs et inférieurs et les a étendus sur la montagne comme un drap. » Faire descendre les cieux sur terre pour donner la Thora ! Réunir la finalité de la création du monde et celle du don de la Thora afin d'agir spirituellement sur le monde de la matière, pour l'élever et le rédimer.

Certainement, le jour de Chavouoth, « tout le monde est d'accord pour dire que "pour vous" est également nécessaire. »

Le Sanctuaire – analogie avec le corps

Le Sanctuaire est semblable à un corps composé de diverses parties et il est nourri par le culte des offrandes

Le feu qui brûle dans le Sanctuaire n'a pas de valeur en soi. C'est un feu « qui vient du ciel » ; il apparaît donc miraculeusement, preuve par excellence du fait qu'Israël agit de façon convenable et saine, et qu'il est donc apte à recevoir la dimension divine. La nation d'Israël saine est la digne dépositaire de la Présence divine, laquelle est la vitalité et la *néchama* qui l'anime, comme un corps sain susceptible de recevoir l'âme divine.

« Le feu de l'autel, produit par la volonté de Dieu satisfait de la nation d'Israël, était le signe manifestant

que son offrande était agréée, et accepté son présent. »

« Mes feux », c'était là la preuve de la Présence divine dans le Sanctuaire.

Rabbi Juda Halévi souligne le fait que dans le Sanctuaire le feu ne se limite pas à l'autel où il « dévore » les offrandes qui y sont apportées. Il est présent aussi sur l'autel des parfums et sur le chandelier. S'y réalise également le lien de la dimension divine avec le Sanctuaire.

Pourquoi ce signe et ce lien passent-ils précisément par le feu ? C'est parce que le feu est la matière la plus subtile, la plus affinée qui existe dans la nature. Le feu participe du monde de la matière mais il n'est pas brut et grossier ; il est fin et délicat, apte de ce fait à servir de trait d'union entre la matière et l'esprit. Dieu a créé ce feu exprès à cette fin, parce que le feu naturel est lui aussi fin et proche de la manière d'être de l'esprit.

Signification des ustensiles du Sanctuaire

Rabbi Juda Halévi présente une conception originale du Sanctuaire et de ses différentes parties. Le Sanctuaire n'est évidemment pas le lieu physique de résidence de la Présence divine. Mais ce n'est pas non plus une résidence purement symbolique, ainsi qu'ont voulu le croire les « littéralistes ». Il est, dit rabbi Juda Halévi, comme un organisme vivant qui représente, à la manière d'un modèle réduit, la nation d'Israël tout entière. Et aussi l'univers tout entier. Cet organisme est composé de membres et d'organes, certains internes et de plus haute importance, d'autres externes et de moindre importance, voués au soutien et à la protection ; il possède divers systèmes nécessaires au fonctionnement de l'ensemble. Cet organisme est nourri par les offrandes et les autres éléments du culte et, grâce à cela, la Présence divine peut se dévoiler.

Comment le Sanctuaire se subdivise-t-il ? Le centre, le « cœur », c'est l'Arche sainte et les chérubins. La Thora qui repose dans l'Arche

est la « tête », le cerveau. En l'Arche se réalise l'union du cerveau et du cœur. Rabbi Juda Halévi explique que c'est la combinaison de la sagesse de la Thora avec la Sagesse du divin, c'est-à-dire avec la prophétie. Ce point devra être examiné ultérieurement.

Les principaux « ustensiles » du Sanctuaire sont au nombre de quatre : l'autel des offrandes, l'autel des Parfums, le chandelier et la table des pains de Proposition. Ils servent quotidiennement au culte régulier. Les offrandes et oblations sont présentées sur l'autel des offrandes pour y être brûlées ; l'encens est brûlé sur l'autel des Parfums et les lampes allumées sur le chandelier. Les pains de Proposition reposent toute la semaine sur la table.

Rabbi Juda Halévi range ces ustensiles dans l'ordre de leur fonction : l'autel des offrandes où brûle le feu « manifesté » (ou, selon d'autres traductions de l'arabe, le feu manifesté que l'on sait). Ce feu est visible et accessible aux sens. L'autel des Parfums est destiné à un feu plus subtil, plus caché. Le chandelier d'or auquel s'attache la lumière de la sagesse et de la connaissance. La table, enfin, à laquelle s'attachent le flux d'abondance matérielle et tous les biens physiques, et où le feu n'apparaît plus. Cet ordre apparaît illogique. Il commence par les offrandes et oblations qui sont choses grossières et matérielles et passe aux parfums de l'encens qui sont plus spirituels et arrive à la lumière encore plus abstraire du chandelier pour revenir alors à une dimension à nouveau totalement matérielle, la table des Pains. Quel est le sens de cet ordonnancement ?

Le service de Dieu reçoit ici une signification d'importance capitale. L'homme possède divers niveaux d'être. Il possède un corps, une âme « animale » *(néfech)*, un souffle de vie, une âme spirituelle *(néchama)*, et des niveaux de présence encore plus élevés, '*haya*, la « vie vraie » et *yé'hida*, ce qui fait que chacun est un être absolument unique et irremplaçable. En parallèle, le service de Dieu accompli par l'homme s'exprime lui aussi à ces divers niveaux. L'homme accomplit des commandements avec les membres physiques son corps. Son service s'accomplit aussi en spiritualité, par l'attachement à Dieu, par

crainte et par amour. Le culte des offrandes exprime la manière dont l'homme en quelque sorte s'« annule » devant Dieu. C'est le niveau le plus élémentaire du service divin spirituel. L'homme doit se « nullifier », percevoir qu'il n'est rien par rapport à Dieu ; c'est lui-même qui brûle – qui devrait brûler – dans la combustion des offrandes. C'est le pénible effort de maîtriser l'égoïsme foncier et des pulsions qui voudraient conduire l'homme à ne rien admettre qui voudrait limiter sa puissance, son appropriation de tout ce qui est au monde. Je me veux le centre du monde et je dois comprendre qu'en vérité Dieu seul est le centre du monde. Il est le maître et je suis à son service, petit que je suis face à Son Infinité. C'est la dimension du service par crainte, qui commence tout en bas par la crainte du châtiment et aboutit au plus haut à la crainte révérencielle.

Le culte de l'encens exprime une dimension plus spirituelle du service divin. C'est la deuxième étape après l'annulation de soi, faite tout entière de l'effort de rapprochement et d'attachement à Dieu. Amour de Dieu et désir ardent de jouir de la douceur divine et de visiter Son palais. Manifestation d'un lien intime fait de ferveur mais d'où la jouissance personnelle n'est pas absente. Au contraire de l'autel où l'offrande se consume tout entière, l'encens en brûlant répand son parfum agréable. Le feu dévoile et rend sensible et présente au monde la finalité des parfums brûlés sur l'autel d'or. Un sentiment positif et agréable de proximité remplace celui de l'annulation de soi et de sa propre insignifiance. La délicatesse du feu de l'autel d'or exprime ainsi le fait que ce niveau du service est plus fin et plus élevé que le précédent.

Le troisième feu, plus élevé encore, est le feu du chandelier. C'est la lumière de la sagesse et de la connaissance. Apparemment, sagesse et connaissance appartiennent à la Thora, laquelle se trouve dans l'Arche. Quelle est donc la fonction du chandelier ? Il faut comprendre qu'il existe deux modes de spiritualité dans le monde. Celle de la Thora, surplus de sagesse, compréhension de la Thora et de ses commandements, de tout ce qui se rapporte à elle. C'est une part du service divin et il est du devoir de l'homme et de son rôle de l'acquérir.

Mais il existe un autre mode de spiritualité qui relève du besoin de l'homme lui-même. De même que l'homme doit s'occuper de son corps, manger, boire, veiller à sa propreté, vivre avec son épouse, de même doit-il s'occuper de ce qui fait son humanité. Il existe dans le monde des valeurs spirituelles, des richesses spirituelles que l'homme doit connaître, dont il doit maîtriser l'usage et dont il doit pouvoir jouir. L'art, par exemple, est une dimension spirituelle qui enrichit l'être de l'homme, autant dans l'expression du dedans vers l'extérieur que dans la jouissance qu'il en retire du dehors vers l'intérieur. La musique est elle aussi de nature spirituelle et elle peut donner à l'homme un plaisir immense, influencer son humeur et son bien- (ou mal-) être. La psychologie possède une très grande capacité spirituelle en sa compréhension du psychisme humain. Tout cela touche à l'intimité de l'identité de l'homme en tant qu'homme et exerce sur lui une influence. Les fonctions de la psyché humaine sont aussi vitales que celles du manger et du boire. Toutes ces fonctions et facultés et valeurs appartiennent au domaine du chandelier. Il faut certes s'assurer qu'elles ne dévieront pas de la voie droite et qu'elles n'entraîneront pas l'homme à s'embourber dans des ornières indésirables. Toutes les lampes du chandelier doivent trouver dans la lumière centrale leur point de convergence. L'art peut avoir sur l'homme une influence néfaste. Certaines musiques sont violentes et malfaisantes. La psychologie, du moins certains traitements de psychologie clinique peuvent provoquer de grands désordres dans la vie spirituelle et morale et de l'homme. La nécessité spirituelle de ces valeurs culturelles et de ces sciences n'empêche pas qu'un contrôle soigneux doit s'exercer à leur égard afin que l'usage qui en sera fait ne provoque pas la chute mais serve les intérêts véritables de l'homme en l'aidant à progresser.

Ce sont les trois dimensions spirituelles en l'homme : annulation de soi devant Dieu, attachement à Lui, aspects proprement humains de nature spirituelle tels que les arts, les sciences et la culture, correspondant à l'autel des offrandes, à l'autel des Parfums et au chandelier. Reste la table des Pains de proposition qui correspond en

l'homme à la nécessité de la nutrition. Après avoir réussi à élever les valeurs spirituelles à ces trois niveaux, à se surhausser au-dessus de la matérialité, nous pouvons y revenir ayant reconnu qu'en cela aussi réside le service de Dieu. En cela aussi ? Bien plus ! C'est là le service de Dieu en sa dimension la plus haute, la plus sublime. Assurer la vie biologique afin qu'elle serve de support et de véhicule aux fonctions spirituelles et pouvoir ainsi se rapprocher de Dieu corps et âme – tel est le service de Dieu qu'exprime la table des Pains de Proposition.

Ces ustensiles, l'Arche sainte, l'autel des offrandes, l'autel des Parfums, le chandelier et la table, sont les « organes internes » du Sanctuaire. Ils sont accompagnés d'instruments et d'accessoires nécessaires à leur fonctionnement. Et, bien entendu, l'ensemble est « entouré » par la Maison, elle-même entourée par le parvis et les murailles. C'est ainsi que rabbi Juda Halévi décrit le Sanctuaire comme un organisme vivant avec son intériorité et son extériorité, un contenu et une enveloppe. Lorsqu'il fonctionne harmonieusement, toute chose à sa place et en son temps, la Présence divine repose dans le sanctuaire et la dimension divine se dévoile en Israël.

Le cœur et la tête

La Thora est le cœur et les dirigeants sont la tête ; le peuple ne peut fonctionner que grâce aux deux, ensemble

Le roi interroge le *'Haver* (§ 27) : tu as longuement décrit les organes internes du Sanctuaire et souligné leur importance, mais tu n'as pas parlé de la tête, qui est pourtant l'essentiel ?

« Tu as été merveilleux, ô 'Haver, dans tes comparaisons, mais je ne t'ai pas entendu en fournir pour la tête et les sens dont elle est le siège, ni au sujet de l'huile d'onction. »

Le *'Haver* répond (§ 28) :

« Il est vrai que dans l'Arche, qui correspond au cœur, a

été déposée la racine de la sagesse : les Dix Commandements et les règles qui en sont dérivées, à savoir la Thora, ainsi qu'il est dit (Deutéronome XXXI, 26) *: "Et vous placerez le Livre de la Loi à côté de l'Arche de l'Alliance d'Hachem votre Dieu." À partir de cette racine se ramifient les deux sagesses : celle de la Loi dont les porteurs sont les cohanim, et la sagesse révélée, dont les porteurs sont les prophètes. Ceux-ci jouaient dans la nation le rôle de conseillers, ils discernaient le bien du mal, avertissaient et enregistraient les faits, étaient les chroniqueurs. Ils étaient la tête de la nation. »*

Le roi avait posé une question concernant la tête et le *'Haver* a répondu en parlant du cœur. Il avait déjà dit auparavant (§ 26) que l'organe le plus important chez l'homme était le cœur :

« Le cœur qui est le siège véritable de l'âme ; et bien qu'elle siège aussi dans le cerveau, ce n'est qu'en second lieu par l'intermédiaire du cœur. »

Contrairement à l'idée que s'en fait le roi, rabbi Juda Halévi considère que le cœur est l'organe principal de l'homme parce qu'il est le siège de la *néfèch*, un des termes désignant l'âme[53]. Le cerveau vient en seconde position par rapport au cœur. Il est le siège des sens. Il est toutefois évident que l'homme a besoin des deux, sa nature essentielle étant faite de leur combinaison : le cœur siège central de la vie et le cerveau porteur des sens par lesquels il contrôle le corps.

Le cœur du Tabernacle est l'Arche d'Alliance. Elle contient les Tables de la Loi portant les Dix Commandements. Les Anciens[54] l'ont déjà dit : toutes les *mitzvoth* de la Thora sont incluses dans les Dix Commandements et c'est donc la Thora tout entière qui repose en fait

[53] C'est la dimension de l'âme qui fait de l'homme un sujet, c'est-à-dire une personne douée de volonté. C'est pour cela que la Thora rapporte l'éventualité de la faute à la *néfèch* (Lévitique IV, 2) : *néfèch, ki te'hèta*, « une personne, s'il arrivait qu'elle faute… » (NdT)

[54] Par exemple rav Saadia Gaon, Rachi sur Chémoth XXIV, 12 et d'autres encore.

dans l’Arche.

La Thora qui repose dans l’Arche dirige le peuple d’Israël et le monde tout entier de deux manières ; d’une part, la « sagesse de la Thora », avec les valeurs dérivées de ses commandements et, d’autre part, la « sagesse divine », obtenue grâce à l’effort soutenu de l’étude de la Thora à tous les niveaux. Les dirigeants issus de la « sagesse de la Thora » sont les cohanim qui ont à charge de l’enseigner au peuple et de lui expliquer les lois. Les dirigeants issus de la « sagesse divine » sont les prophètes qui reçoivent la Révélation de la Parole divine qui « jouaient dans la nation le rôle de conseillers, ils discernaient le bien du mal, avertissaient et enregistraient les faits, étaient les chroniqueurs. Ils étaient la tête de la nation. » Les cohanim et les prophètes sont la tête de la nation, la Thora en est le cœur.

Le rôle du cerveau est d’orienter le cœur. Il est le navigateur qui indique l’itinéraire à suivre. La tête est le siège des organes des sens, les yeux, les oreilles, le nez – et du cerveau qui en interprète les messages. Ils informent le cerveau qui à son tour communique les instructions au cœur. La Thora est l’essence de la vie, comme un concentré de vie, elle est le sang qui circule dans les artères, elle est le cœur. La Thora exerce son influence sur tous les autres « instruments » du corps, les organes et les membres. Sur la faculté de l’autel de mener l’homme à se maîtriser jusqu’à l’annulation de soi, afin de vivre selon la Thora. Car si l’annulation devait être prise à la lettre, les résultats risqueraient d’être catastrophiques. C’est la volonté de vivre elle-même qui risquerait d’être supprimée. On peut constater quelque chose d’analogue dans l’islam qui prône la soumission totale de l’homme à Dieu. Poussée jusqu’à ses conséquences ultimes, cette attitude finit par mépriser la vie humaine. De même si le désir de s’attacher à Dieu n’est pas dirigé par la Thora, l’enthousiasme – qui signifie littéralement la possession de l’homme par le dieu – peut conduire celui qui en est victime à un embrasement dans lequel il se perd, comme cela s’est produit avec Nadav et Avihou, les fils d’Aharon au jour de l’inauguration du Tabernacle. La *halakha* empêche l’homme de transgresser certaines limites, ce que la fougue et

l'enthousiasme l'entraîneraient à faire inconsidérément. Un excès de sainteté mal canalisée, incontrôlée, est destructeur. Des valeurs spirituelles comme l'art et la musique, la psychologie, ne peuvent être approchées positivement qu'avec les directives de la Thora. La Thora est donc le cœur, la source des forces de toutes les autres facultés et fonctions, mais c'est la tête qui décidera des efforts à fournir et vers où orienter le sang en fonction des besoins et des ressources. Ce sont les dirigeants du peuple qui doivent trancher et décider de la conduite du peuple. Ce sont eux qui ont la responsabilité de lui indiquer la manière dont il doit concrètement réaliser ses objectifs.

Le sage a l'avantage sur le prophète

Quel sont les avantages des enseignements de la Thora sur les dires prophétiques ?

Rabbi Juda Halévi affirme que la direction du peuple d'Israël se partage entre les cohanim porteurs de la sagesse de la Thora et les prophètes porteurs de la sagesse divine. Combinaison de la Thora et de la prophétie. Moïse notre maître est une figure qui combinait l'une et l'autre dans toute leur ampleur et toute leur puissance. Il a été l'unique transmetteur de la Thora, qui est même appelée de son nom, « la Thora de Moïse ». Il a été aussi le plus grand des prophètes, capable de prophétie au plus haut niveau, celle qui est désignée par l'expression du « miroir limpide ». « Et il ne s'est plus levé en Israël de prophète comme Moïse qu'Hachem ait distingué face à face » (Deutéronome XXIV, 10). Rabbi Abraham Ibn Ezra appelle Moïse le « Prophète des prophètes et le Sage d'entre les sages[55] » (Chémoth XXIII, 20). Même après la mort de Moïse, la direction du peuple est restée aux mains des prophètes et ils furent aussi les transmetteurs de la Thora (comme il ressort de l'introduction de Maïmonide à son *Michné Thora*)

---

[55] Que nous serions tentés de traduire « le prophète par excellence et le sage par excellence » (NdT).

Mais, il faut le savoir, la prophétie a cessé en Israël. Après une période de rémanence qui a duré de la destruction de la Première Maison d'Israël à l'établissement de la Deuxième. Les derniers prophètes, Hagaï, Zacharie et Malachie, ont transmis la Thora aux Hommes de la Grande Assemblée dont eux-mêmes faisaient partie. Dès lors, la direction du peuple est passée aux mains des Sages, comme en témoigne le Talmud (Baba Bathra 12a) : « Du jour où le Sanctuaire a été détruit, la prophétie fut retirée aux prophètes et donnée aux Sages. » Les Hommes de la Grande Assemblée ont élargi l'étude de la Thora orale afin de combler le manque qui était apparu dans la direction du peuple, ce que le Talmud précise à sa manière (Bérakhot 8a) : « Du jour où le Sanctuaire a été détruit, le Saint béni soit-il n'a plus dans son monde que les quatre coudées de la *halakha*. »

Concernant le rapport du sage au prophète, le Talmud (Baba Bathra, *ibid*.) énonce clairement qu'un Sage est préférable au prophète. Ceci peut paraître curieux ; il eut semblé au contraire que le prophète recevant la parole divine directement de Dieu et les transmettant telles quelles « en direct », devrait posséder sur le sage un avantage insurmontable. Comment le sage pourrait-il lui être préférable ?

Pourquoi donc le sage qui enseigne la *halakha*, c'est-à-dire la manière de pratiquer les *mitzvoth* de la Thora donnée au Sinaï, est-il préférable au prophète qui nous dévoile la Parole que Dieu lui a confiée ? Cela demande certes à être expliqué et approfondi !

La hauteur de la parole prophétique

La hauteur et la spiritualité des paroles prophétiques les détachent un peu de la dimension pratique de la réalité

Le prophète énonce la parole de Dieu. Mais qui est à la hauteur où ces paroles peuvent être entendues ? Le niveau spirituel exigé n'est pas à la portée du plus grand nombre. La parole prophétique semble un peu détachée de la réalité terrestre, concrète. Les hommes ont du

mal à l'accepter et à l'intérioriser. Les prophètes étaient nombreux au temps de la Première Maison d'Israël, mais ils n'ont pas réussi à préserver le niveau spirituel du peuple. Celui-ci a commis les fautes les plus graves. Même le prophète Élie qui s'est efforcé de diverses manières à ramener le peuple au repentir a échoué.

Le sage quant à lui est en prise sur le réel. La *halakha* instruit les hommes sur la manière de se conduire au quotidien, dans tous les domaines de leurs activités et en toutes circonstances. Elle est *pratique*, compréhensible à l'intelligence et en prise sur les préoccupations des hommes, en harmonie avec leur niveau spirituel. De ce point de vue, le sage est préférable au prophète et il peut parvenir à guider « les brebis de son troupeau » vers des réalisations importantes et à leur portée.

Nous rencontrons cette idée dans le Talmud (Baba Bathra 75a) telle que mon grand-père l'a expliquée : « Le visage de Moïse est comme le soleil et le visage de Josué comme la lune. » D'un côté, Moïse est certainement plus grand que Josué de même que la lumière du soleil est plus resplendissante que la lueur de la lune. Mais d'un autre côté, personne ne peut contempler la lumière du soleil dont l'intensité est telle qu'elle aveugle les yeux. Tout un chacun, par contre, peut regarder la lune. Moïse, malgré sa grandeur, n'a pas obtenu de faire entrer Israël sur sa Terre. C'est Josué, qui lui était bien inférieur, qui en a eu le mérite. Il arrive parfois que la grandeur et la puissance provoquent une distanciation d'avec le réel ; pour parvenir à influer sur le cours des choses terrestres, il faut diminuer d'envergure et s'abaisser un peu vers les réalités matérielles.

Force et faiblesse de la parole prophétique

Les paroles prophétiques sont d'une formidable puissance, mais celle-ci se dissipe au fil du temps, ce qui n'est pas le cas des enseignements permanents de la Thora

Une autre différence, analogue à ce qui précède, concerne la

proportion et la persistance de ces choses. La parole prophétique, inspirée, écho de la parole divine, est puissante et impressionnante. Elle « allume le feu », mais elle s'estompe rapidement et s'évanouit. Un événement de grande envergure, aussi significatif soit-il, perd de son effet à mesure que le temps passe. Sa portée est limitée dans le temps. Les paroles de la Thora, quant à elles, sont comme l'eau de source ; elles s'écoulent lentement, sont exposées calmement, sereinement, mais non sans vigueur et avec persistance. Comme l'eau qui goutte à goutte perce le roc, les eaux de la Thora s'infiltrent au cœur du peuple qui les entend. Elles aussi sont paroles de Dieu et celui qui étudie marche à la rencontre de Dieu, à chaque verset, dans chaque *halakha* ; certes, ces paroles de Thora ne s'imposent pas dans le fracas du tonnerre et des éclairs, mais tout doucement, tout doucement, elles s'avèrent solides dans leur permanence, leur lumière durable. Elles germent et fleurissent et portent leur fruits : le sage est préférable au prophète, parce que son influence est assurée à long terme.

Détails et généralités

Le rav Kook enseigne que le discours prophétique se situe au niveau des généralités alors que l'enseignement des Sages concerne les détails pratiques

Le rav Kook (Oroth, « Zare'onim », II) explique que le sage est au prophète ce que les détails sont aux principes[56]. Le prophète appelle aux valeurs essentielles et au sublime au plus haut du monde. Il aspire à la justice, à la société harmonieuse, à l'éradication du mal, au gouvernement sage. Il vise la réussite totale du projet divin. Mais comment y parvenir ? Comment la société pourrait-elle se corriger elle-même, se transformer ? L'appel du prophète suffirait-il à induire une mutation du jour au lendemain ? Certes, non ! Corriger l'homme, corriger la société, requiert une patiente éducation par la Thora. Une initiation aux *mitzvoth* dès le plus jeune âge et ce dans toutes les

[56] Nous dirions peut-être « ce que les théorèmes sont aux axiomes » (NdT).

couches de la population. La Thora peut former des générations d'hommes bons et moraux grâce à l'éducation aux *mitzvoth* et aux bonnes œuvres, qui toutes impliquent une quantité de petits détails ; la société deviendra meilleure, plus saine. Les grandes et hautes valeurs, les « principes », peuvent être réalisés seulement si la population y a été préparée depuis l'enfance, si elle a été habituée au respect de ces valeurs dans la vie quotidienne, jusque dans le détail. Seule la Thora est susceptible de donner à toute une population l'éducation appropriée. Le sage qui éduque la collectivité pour la rendre sensible aux détails la conduira aux hauteurs des principes généraux qui en sont à la fois la racine et la récompense. Il est préférable au prophète qui rappelle ces valeurs dans leur généralité et l'importance de leur respect mais ne dispose pas des moyens de les réaliser concrètement.

L'exil

Paragraphes 29-34

Peuple mort ?

L'état misérable du peuple d'Israël en exil prouverait qu'il s'agit d'un peuple mort

§ 29. Le Kouzari : « Vous êtes donc aujourd'hui un corps sans tête ni cœur ? »

Si le cœur d'Israël est dans le Saint des saints, et si les cohanim et les prophètes en sont la tête, à présent qu'il est en exil, ce peuple est donc semblable à un corps sans cœur et sans tête ! Le premier Sanctuaire a été détruit et l'Arche d'Alliance contenant les Tables de la Loi a disparu avec lui. Le Sanctuaire détruit, la prophétie a cessé. Les Sages de la Thora ont certes continué à diriger le peuple pendant toute la durée de la Deuxième Maison et même après sa destruction, et une importante société juive était installée en Babylonie jouissant d'une grande autonomie et dirigée par un puissant leadership rabbinique. Elle a joué un rôle prépondérant dans l'organisation et la restructuration du judaïsme dispersé, lui tenant lieu de centre. Mais cela n'a duré qu'un temps et au bout de quelques siècles cette société a connu le déclin. À la fin de l'ère des Guéonim, vers la fin du XIe siècle, les Juifs étaient dispersés aux quatre vents, et il n'existait plus aucune autorité centrale reconnue. En chaque pays, en chaque région, les autorités locales légiféraient chacune pour « ses » Juifs. Un tel état de dispersion privé de centre et d'autorité est bel et bien comparable à un corps sans cœur ni tête. Et un corps sans cœur ni tête ne peut être dit vivant !

Le *'Haver*, étonnamment – mais est-ce vraiment une surprise ? Ne l'a-t-il pas déjà fait plus d'une fois ? – ne repousse pas la question ni ne tente de réfuter ses implications. Tout au contraire, il abonde dans son sens et va même plus loin qu'elle !

§ 30. Le ‘Haver : Il en est de nous exactement comme tu l’as dit, et encore ne sommes-nous même pas un corps mais des ossements dispersés, semblables à ceux qu’a vus Ézéchiel. »

Si seulement nous étions rassemblés en un même lieu, même sans tête et sans cœur cela nous serait une forme de consolation. Mais dispersés comme nous le sommes partout de par le monde, nous sommes au comble de l’abaissement. Comme des ossements desséchés sans forme et sans allure. La dispersion des Juifs les a transformés en communautés sans lien réel entre elles, chacune fonctionnant de manière indépendante et adoptant règles et coutumes à son gré. C’est une nation vraiment morte[57] !

Afin de comprendre le débat entre le roi des Khazars et le *‘Haver*, il est nécessaire de mettre en évidence le véritable enjeu de la question. La situation déplorable du peuple juif en exil comparé aux succès et à l’épanouissement des civilisations dominantes appartenant à des religions rivales, le christianisme et l’islam, renforce en quelque sorte l’affirmation chrétienne selon laquelle Dieu aurait abandonné Israël pour avoir rejeté le sauveur, ce pourquoi le Sanctuaire aurait été détruit et Israël exilé et dispersé parmi les nations, devenu l’opprobre de l’humanité. L’ancienne alliance aurait cédé le pas à une alliance nouvelle et l’Ancien Testament aurait été supplanté par le Nouveau. Le débat factuel en cache un autre, beaucoup plus grave : le débat théologique !

Impérissable vitalité d’Israël

Malgré son état d’abaissement, le peuple d’Israël prouve que sa vitalité dépasse de loin celle des autres peuples

Rabbi Juda Halévi ne se laisse pas submerger par la tristesse et sa confiance n’est en rien entamée par cet état de fait. Il trouve au

[57] Quelques lignes plus loin (§ 34), le *‘Haver* corrigera toutefois cette affirmation, expliquant qu’en réalité, ce n’est pas vraiment le cas.

contraire dans sa grandeur d’âme et dans la vision de l’avenir qui l’anime les paroles de réconfort et de consolation propres à insuffler l’espérance au cœur des Juifs vivant ces dures années d’exil.

> *« Cependant, ô Roi des Khazars, ces ossements en qui subsiste encore une nature vivante et qui furent autrefois des véhicules pour la tête et le cœur et l’esprit, l’âme et l’intellect, ces ossements, dis-je, valent mieux que des corps taillés dans le marbre ou le plâtre possédant tête, yeux, oreilles et tous les autres organes, et auxquels ne s’est pourtant jamais attaché le moindre souffle de vie et dans lesquels il est impossible qu’il réside jamais. Ce sont des images et des représentations d’hommes, mais ce ne sont pas des hommes. »*

Aussi bas que soit tombé le peuple d’Israël, tant physiquement que moralement, ayant été à l’origine bien plus haut que les autres nations, il leur reste encore supérieur dans son apparente déchéance. En effet, celles-ci n’ont jamais connue une vitalité authentique. Elles ne sont vivantes qu’en tant qu’assemblages d’individus, et non en tant que nations. Et les individus eux-mêmes n’ont pas de réalité vraiment spirituelle mais seulement matérielle et ne peuvent donc pas être appelés « vivants » au plein sens du terme. C’est à Israël seul qu’il a été dit (Deutéronome iv, 4) : « Quant à vous qui êtes attachés à Hachem votre Dieu, vous êtes tous vivants aujourd’hui. » Seule une vie d’attachement spirituel et de foi en Dieu peut être considérée comme vie vraie. L’existence des nations n’est qu’apparence de vie, comme une statue inerte peut posséder tous les attributs du corps humain sans être pour autant animée de la moindre étincelle de vie, aussi belle soit-elle plastiquement. Ces ossements desséchés et éparpillés ont été jadis pleins de vie ; ils conservent donc quelque chose de leur puissance passée et peuvent revenir à la vie qui ne les a jamais complètement quittés ; mais les nations qui n’ont d’autre existence que matérielle et qui n’ont jamais connu de vie véritable n’ont en vérité aucun avenir. En vérité, c’est Israël seul qui est vivant et les nations qui sont mortes !

Pourrait-on croire peut-être que ce ne serait là que façon de parler ? Le *'Haver* ne s'en tient pas à de pures affirmations qui pourraient paraître infondées. Il apporte immédiatement la preuve de ses propos : ces peuples ont élevé des maisons spécialement destinées à leur dieu, églises et mosquées ; s'y est-il jamais révélé ce dieu qu'ils adorent ? Beaucoup des membres de ces peuples sont des moines ou des ermites, des hommes qui s'infligent force mortifications, la prophétie les a-t-elle jamais visités ? Et lorsque ces nations ont fauté, ont-elles subi un lourd châtiment de la part de leur dieu ?

Les nations du monde ne parviennent pas à une authentique spiritualité ni à une relation à Dieu. Elles se sont inventé des religions qui ne leur apportent aucun bonheur et ne répandent sur elles aucune bénédiction de la part de Dieu. Il n'existe aucun rapport ni aucun lien spirituel entre Dieu et les nations, elles ne reçoivent aucune récompense pour leur bonne conduite ni de punition pour les mauvaises ; leur existence se déroule tout entière au niveau de la nature, physique et matérielle comme la nature elle-même.

Ainsi se trouve réfutée l'hypothèse subrepticement soulevée par le roi, selon laquelle Dieu se serait choisi un autre peuple à la place d'Israël. Aucun autre peuple n'a jamais eu de relations avec Dieu et tous leurs efforts et leurs tentatives se sont soldés par des échecs. Israël a été puni pour ses fautes et se trouve en exil, mais cette punition même est la preuve de sa relation à Dieu. Il porte encore en lui la trace de sa vitalité d'antan, qui ne s'est jamais éteinte. Il est malade, mais il guérira et retrouvera toute sa vigueur de jadis.

Vivre en exil

Israël est en exil, mais il y est vivant *; la capacité d'Israël de se maintenir vivant en exil est la preuve décisive de la présence en lui de la dimension divine spécifique qui le caractérise*

§ 32 (in fine). « Mais nous, lorsque notre cœur — le Sanctuaire — a été frappé, nous avons été anéantis, mais

lorsque celui-ci sera restauré, nous serons restaurés, en grand ou en petit nombre, et quel que sera l'état dans lequel nous nous trouverons, car Celui qui nous gouverne, notre roi et notre seigneur, c’est le Dieu vivant. C’est à Lui que nous appartenons, c’est Lui qui nous conserve dans notre état actuel, disséminés et dispersés comme nous le sommes. »

Lorsque le peuple d’Israël vivait sur sa terre, que le Sanctuaire était debout, que le culte des offrandes s’y déroulait normalement, nous étions une nation en bonne santé et la Présence divine reposait sur nous. De notre vivant même, nous pouvions voir notre monde à venir. Mais lorsque notre Maison a été détruite et que nous avons été exilés de notre pays, la Présence nous a quittés. Nous voilà exilés, souffrants et ballottés parmi les peuples, subissant plaies sur plaies. Humiliés parmi les nations, chassés de l’une à l’autre, ne trouvant jamais le repos. C’est dire que l’histoire du peuple d’Israël ne répond pas aux critères naturels. Lorsque nous méritons le bien, nous recevons le bien au niveau le plus élevé qui soit. Mais lorsque nous fautons et méritons un châtiment, nous recevons un châtiment dur et pénible, qui n’a son pareil chez aucune nation. Nos maîtres l’ont bien dit (Méguila 16a) : « Cette nation est comparée à la poussière et elle est comparée aux étoiles. Lorsqu’elle descend, elle descend jusqu’à la poussière et lorsqu’elle s’élève, elle s’élève jusqu’aux étoiles. » Par conséquent, même en exil, nous sentons peser sur nous la main de Dieu ; nous savons qu’Il ne nous a pas abandonnés, puisque notre sort est si surnaturellement et anormalement mauvais. C’est évidemment l’effet de la Providence particulière d’Israël. La chose divine dont Israël est porteur le contraint à vivre en dehors des cadres naturels, aux temps de prospérité comme aux temps d’exil et de malheur. C’est là une grande consolation pour Israël de se savoir en permanence sous le regard de Dieu et de voir le bien même dans l’état d’abaissement de l’exil.

§ 33. « Le Kouzari : Il en est bien ainsi ! On ne peut concevoir qu’une nation soit exilée sans se transformer en

une autre nation, et à plus forte raison durant une si longue période de temps. »

Les persécutions subies par Israël ne sont pas seules à témoigner d'une Providence particulière. La survie d'Israël au long de toutes ces années d'errance et de souffrance en témoigne aussi. Les Juifs ont fait preuve tout au long de leur histoire d'une capacité de résistance exceptionnelle, tout en préservant leur foi et leurs lois. Ils ont poursuivi l'étude de la Thora et la pratique des *mitzvoth* dans des conditions épouvantables, et ne se sont pas laissés séduire à abjurer leur foi et à abandonner leur héritage. C'est un miracle merveilleux d'une ampleur gigantesque qui constitue une preuve claire du fait qu'Israël appartient à la puissance divine suprême et que la chose divine agit en lui au-delà des forces de la nature.

C'est ainsi que rabbi Juda Halévi parvient à insuffler courage et espérance à ses contemporains et aux générations suivantes : l'exil est certes dur et amer, mais nous pouvons y reconnaître un aspect positif. Le Saint béni soit-il a prouvé qu'Il continue à s'occuper de nous et nous avons prouvé au monde entier que la dimension divine est bien vivante en notre sein !

Il existe une belle idée exprimant le secret de la subsistance du peuple d'Israël en exil :

Le Saint béni soit-il a assuré à Abraham notre père (Genèse XXII, 17) : « car bénir, Je te bénirai, et augmenter, J'augmenterai ta postérité comme les étoiles du ciel et comme le sable du rivage de la mer. » Or, nous voyons que le peuple d'Israël n'a pas vu sa population croître au long de l'histoire ; par rapport à d'autres peuples, il est resté en petit nombre, comme la Thora elle-même en a témoigné (Deutéronome VII, 7) : « car vous êtes le plus petit d'entre tous les peuples. »

C'est que chaque Juif, au long des générations, se sent relié à Abraham et se sait fils d'Abraham ? Interroge les Juifs et demande leur : « qui sont tes pères ? » et il te répondra : « Abraham, Isaac et Jacob ! » Il les mentionne jour après jour, trois fois par jour dans sa prière, lui, son fils et son petit-fils, son père et son grand-père, tous se

connaissent comme les descendants directs d'Abraham notre père. C'est un phénomène qui n'a pas son pareil au monde. Compte donc tous les Juifs qui ont vécu dans toutes les générations et tu verras que la postérité d'Abraham est nombreuse comme les étoiles du ciel et comme le sable au bord de la mer !

La dimension divine s'est conservée en exil grâce à la pratique des **mitzvoth**

Au début de cette discussion, le *'Haver* a reconnu que le peuple d'Israël n'avait plus, en exil, de cœur ni de tête. Ni même de corps ! Il aurait pu être un peuple mort. Le *'Haver* revient sur ses propos et s'explique :

> *§ 34. Ne t'imagine pas, parce que j'ai tout à l'heure soutenu ton point de vue, que j'admette que nous soyons semblables à des morts. Nous sommes toujours liés à cette dimension divine qu'Il a placée à titre d'Alliance entre Lui et nous. »*

Le peuple d'Israël n'est pas considéré en exil comme s'il était mort ! Pas seulement parce qu'il a été jadis porteur d'une vitalité plénière dont il a gardé la trace et dont il attend la résurrection, mais parce qu'il est encore et toujours vivant chaque jour grâce à la pratique des *mitzvoth*. Les *mitzvoth* en elles-mêmes permettent au peuple d'Israël de s'unir à la dimension divine en lui, même lorsqu'il est dispersé et divisé et ne réside pas sur sa terre. Nous avons appris ci-dessus que la dimension divine qui lie Israël à Dieu se manifeste lorsqu'Israël réside chez lui, sur sa Terre. Il s'avère maintenant que cela reste vrai même lorsque le peuple n'est pas entier, et même lorsqu'il ne réside pas dans son pays, et qu'il apparaît comme des ossements desséchés éparpillés dans le monde, il garde la capacité de se relier à la chose divine en lui grâce à la pratique des *mitzvoth*.

Rabbi Juda Halévi mentionne quelques *mitzvoth* en particulier qui sont liées à l'alliance divine avec Israël. La circoncision, le chabbat,

l'alliance des pères et l'alliance de la Thora. La pratique de tous les commandements mentionnés dans la Thora et objet de l'alliance, permettra finalement la délivrance d'Israël comme la Thora en témoigne (dans la péricope de Dévarim et dans la péricope de Vayélekh). La Thora insiste sur la sainteté du corps qui s'exprime par le précepte de la circoncision sanctifiant la vie de couple et l'instinct sexuel. Elle insiste également sur la sainteté du temps qui s'exprime au travers du chabbat et du rappel du passé, héritage des pères et garantie donnée, à eux et à leur descendance ; la Thora et ses commandements sont les garants de la pérennité de l'alliance entre Dieu et nous et c'est elle qui maintient en vie le peuple d'Israël même en temps d'exil.

Rabbi Juda Halévi nous apprend donc ici une raison d'être supplémentaire des commandements. Une raison d'être globale : l'attachement à la dimension divine. Le Juif se trouvant en exil est dans l'impossibilité de se relier à Dieu de la manière normale et naturelle puisqu'il n'y a pas de peuple en sa plénitude au travers duquel se relier à Dieu, et qu'il ne réside pas dans son pays, en terre d'Israël, lieu de Résidence de la Présence divine. Il peut néanmoins se rattacher à Dieu par la pratique des *mitzvoth*. Ce lien peut le maintenir à titre privé, et ses compagnons avec lui, jusqu'à ce que Dieu suscite un esprit d'en haut et délivre Son peuple, et rassemble les exilés d'Israël des quatre coins de la terre dans le pays d'Israël. Alors la chose divine se révélera dans toute sa puissance de trois dimensions à la fois : le peuple d'Israël, la Terre d'Israël, la Thora d'Israël.

> *« Ce n'est pas au mort que nous pouvons être comparés, mais au malade si affaibli que les médecins l'ont condamné et qui s'en remet pour sa guérison à un miracle qui bousculerait les lois de la nature. »*

Comme il aurait voulu vivre de notre temps, rabbi Juda Halévi, en cette époque de retour à Sion, de relèvement d'Israël sur sa terre ! Comme il aurait aimé voir de ses yeux la guérison miraculeuse d'Israël se levant de son lit de douleur de malade condamné ! Les paroles de consolation et d'espérance de rabbi Juda Halévi sont devenues comme

une prophétie qui se réalise, et la réalité historique montre combien il a eu raison. Combien il a su analyser correctement l’état du peuple d’Israël de son temps et reconnaître la grandeur de l’âme de ce peuple attaché à son Dieu d’un lien indéfectible.

Israël et les nations

Paragraphes 34-44

Les prophéties de l'exil

La description de ce que serait la situation d'Israël en exil apparaît déjà dans la prophétie biblique

Décrivant l'état de déliquescence d'Israël en exil, le *'Haver* vient de dire :

> *« Ce n'est pas au mort que nous pouvons être comparés, mais au malade si affaibli que les médecins l'ont condamné et qui s'en remet pour sa guérison à un miracle qui bousculerait les lois de la nature. »*

Nous apparaissons peut-être comme une nation morte, mais en vérité la nation d'Israël est toujours vivante et elle porte en elle la trace de l'intense vitalité qui fut la sienne avant son exil. Même dans son état actuel, les signes vitaux sont encore présents et elle vit même plus que ne vivent les nations qui, elles, sont d'autant plus mortes qu'elles n'ont jamais possédé la moindre vitalité. Certes, elle est très malade. Son pronostic vital est engagé au point que la raison humaine ne peut espérer sa guérison et se prépare au pire. Seul, peut-être, un miracle... ? En effet, s'il n'y avait que la raison humaine... mais voilà : il y a eu les prophètes ! Et les prophètes nous ont dévoilé les intentions de Dieu qui leur a annoncé qu'un jour viendrait où nous serions délivrés. Nous n'avons donc aucune raison de perdre espoir.

Pour expliquer au roi des Khazars l'état réel du peuple d'Israël, le *'Haver* a recours au discours prophétique. Il cite d'abord Ézéchiel :

> *« Il est dit dans l'Écriture (Ézéchiel XXXVII, 3) : "Ces ossements pourraient-ils revivre ?" »*

Puis le prophète Isaïe (Isaïe LII, 13 et suiv.) déclarant à propos d'Israël qu'il est : "sans beauté et sans éclat", "comme quelqu'un

devant qui on se cache la face”. Il précise que son physique est hideux, son aspect laid, semblable aux immondices dont la vision répugne aux hommes et dont ils se détournent. Et il ajoute : “Méprisé et rebut de l’humanité, homme de douleurs et accoutumé à la maladie...” (Ibid.) »

La vision des ossements desséchés d'Ézéchiel

Le verset « Ces ossements pourraient-ils revivre ? » est extrait de la vision d’Ézéchiel dite « des ossements desséchés ». Il s’agit d’une prophétie qui compare le peuple d’Israël en exil à des ossements desséchés privés du souffle de vie et que le Saint béni soit-Il fera sortir de leurs tombes, rendra à la vie et fera monter au Pays d’Israël. Le chapitre xxxvii du livre d’Ézéchiel raconte que Dieu transporte le prophète dans une vision, le dépose dans une vallée pleine d’ossements desséchés et lui demande : « Ces ossements pourraient-ils revivre ? » Dieu lui ordonne ensuite de prophétiser au sujet de ces ossements et de leur dire :

« Ossements desséchés, écoutez la parole d’Hachem ! Ainsi parle le Seigneur Dieu à ces ossements : “voici que Je vais amener en vous un souffle, et vous revivrez.” »

Ézéchiel décrit ensuite comment les ossements se rapprochent les uns des autres, sont pénétrés d’un souffle de vie et « et se dressent sur leurs pieds, en une multitude extrêmement nombreuse. » Puis Dieu dit à Ézéchiel :

« Fils de l’homme, ces ossements, c’est toute la maison d'Israël. Les voici qui disent : “Nos os sont desséchés, notre espoir est perdu, c’en est fait de nous !” Eh bien ! Prophétise et dis-leur : ainsi parle le Seigneur Dieu : voici que J’ouvre vos tombeaux, et Je vous ferai remonter de vos tombeaux, ô mon peuple ! et je vous ramènerai à la terre d’Israël. Et vous reconnaîtrez que je suis Hachem, quand J’aurai ouvert vos tombeaux et quand Je vous aurai fait remonter de vos tombeaux, ô mon peuple ! Je mettrai Mon esprit en vous et vous serez vivifiés, et Je vous installerai sur votre sol, et vous saurez que Moi, Hachem, J’ai parlé et Je l’ai fait, parole d’Hachem. »

Le *'Haver* ne se contente pas de la vision des ossements desséchés d'Ézéchiel. Il cite encore des versets du livre d'Isaïe. Peut-être est-ce dû au fait que la prophétie d'Ézéchiel décrit le peuple d'Israël comme des ossements desséchés sans un souffle de vie alors que le *'Haver* affirme que le peuple d'Israël n'est pas complètement mort, mais semblable à un malade à l'article de la mort ; il est néanmoins toujours vivant, ce qui correspond bien à la teneur de la prophétie d'Isaïe.

La prophétie d'Ézéchiel elle non plus ne contredit pas les propos de rabbi Juda Halévi, puisqu'elle décrit le processus extraordinaire de la résurrection du peuple d'Israël qui se relève pour ainsi dire et ressuscite du non-être absolu ; le prophète ne dit d'ailleurs pas autre chose : « ils disent nos os sont desséchés... notre espoir est perdu... » Pour pouvoir parler d'eux-mêmes, dire d'eux-mêmes qu'ils sont morts, il faut bien qu'en quoi que ce soit ils soient tout de même vivants ! Le peuple d'Israël n'est-il pas composé de myriades nombreuses à travers le monde, dans les tombeaux de l'exil, qui vivent une vie de Thora et de *mitzvoth* et préservent leur judéité ?

La prophétie d'Isaïe

La prophétie d'Isaïe se rapporte à un personnage que Dieu appelle « mon serviteur », homme méprisé et humilié, souffrant et frappé de graves maladies, mais voici que cet homme en fin de compte « réussira, se dressera et grandira et s'élèvera très haut ! » Son état de déréliction n'est que provisoire, et il est appelé à une très haute destinée. Rabbi Juda Halévi cite ces versets comme faisant allusion à l'état du peuple d'Israël en exil, méprisé et frappé de graves maladies, mais appelé à se relever à l'avenir et à s'élever très haut.

Le choix de rabbi Juda Halévi citant ce passage d'Isaïe pour écrire l'état du peuple d'Israël en exil n'est pas gratuit. Cette prophétie a été « adoptée » par le christianisme. Elle est connue théologiquement comme la prophétie du « serviteur souffrant » qui n'est autre pour l'Église que celui qu'elle appelle « le Sauveur » qu'elle

fait mourir sur la croix après avoir subi maintes injures et humiliations et souffrances. Rabbi Juda Halévi sait très bien qu'en mentionnant cette prophétie, il entre sur un terrain miné. Il sait parfaitement que son exégèse contredit celle qu'admet généralement la culture ambiante. Le roi des Khazars ne manque d'ailleurs pas de réagir par une question un tant soit peu... agressive !

§ 35. « Le Kouzari : comment ce texte s'appliquerait-il allégoriquement à Israël, alors qu'il est dit : “en vérité, c'étaient nos maladies qu'il supportait.” Or, les malheurs survenus à Israël ne sont qu'une conséquence de ses péchés. »

Cette prophétie décrit un homme dont les pénibles souffrances sont dues aux péchés d'autres hommes, alors que le peuple d'Israël a été châtié pour ses propres fautes et non pour celles des autres !

Pour comprendre le débat et déterminer l'identité du « serviteur » dont parle le prophète, il est nécessaire d'examiner de plus près les versets du passage concerné, Isaïe LII, 13 à LIII, 12[58].

LII, 13 Voyez, mon serviteur prospère ; il s'élève, grandit, est placé très haut.

14 Autant la multitude fut stupéfaite à son sujet, (car il était défiguré au point de n'avoir plus rien d'humain ; son apparence n'était plus celle des fils d'Adam !)

15 autant il fera accourir des peuples nombreux, les rois se tiendront bouche close devant lui, car ce qui ne leur a pas été conté, ils le verront, ils observeront ce qu'ils n'avaient pas ouï dire.

LIII, 1 Qui a ajouté foi à l'annonce qui nous a été faite ? Et à qui s'est révélé le bras de Dieu ?

2 Il poussait devant lui, pareil à un faible rejeton, à une racine plantée dans un sol brûlé. Il n'avait ni beauté, ni

---

58 Essentiellement d'après la traduction de la Bible du Rabbinat français.

éclat pour attirer nos regards, ni grâce pour nous le rendre aimable.

3 Méprisé, repoussé des hommes, homme de douleurs, expert en maladies, il était comme un objet dont on détourne le visage, une chose vile dont nous ne tenions nul compte.

4 Et pourtant ce sont nos maladies dont il était chargé, nos souffrances qu'il portait, alors que nous, nous le prenions pour un malheureux atteint, frappé par Dieu, humilié.

5 Et c'est pour nos péchés qu'il a été meurtri, par nos iniquités qu'il a été écrasé ; le châtiment, gage de notre salut, pesait sur lui, et c'est sa blessure qui nous a valu la guérison.

6 Nous étions tous comme des brebis errantes, chacun se dirigeant de son côté, et Dieu a fait retomber sur lui notre crime à tous.

7 Maltraité, injurié, il n'ouvrait pas la bouche; pareil à l'agneau qu'on mène à la boucherie, à la brebis silencieuse devant ceux qui la tondent, il n'ouvrait pas la bouche.

8 Faute de protection et de justice, il a été enlevé. Qui pourrait décrire sa destinée ? Car il s'est vu retrancher du pays des vivants, les coups qui le frappaient avaient pour cause les péchés des peuples.

9 On a mis sa sépulture avec celle des impies, son tombeau avec celui des [mauvais] riches, quoiqu'il n'eût fait aucun mal et qu'il n'y eût jamais de fraude dans sa bouche.

10 Mais Dieu a résolu de le briser, de l'accabler de maladies, voulant que, s'il s'offrait lui-même comme sacrifice expiatoire, il vît une postérité destinée à vivre de

longs jours, et que l'œuvre d'Hachem prospérât dans sa main.

11 Délivré de l'affliction de son âme, il jouira à satiété du bonheur ; par sa sagesse le juste, mon serviteur, fera aimer la justice à un grand nombre et prendra la charge de leurs iniquités.

12 C'est pourquoi Je lui donnerai son lot parmi les grands ; avec les puissants il partagera le butin, parce qu'il s'est livré lui-même à la mort et s'est laissé confondre avec les malfaiteurs, lui, qui n'a fait que porter le péché d'un grand nombre et qui a intercédé en faveur des coupables.

Brève explication :

Voici, Mon serviteur est appelé à prospérer. Il se dressera, grandira, s'élèvera très haut. De même qu'ils ont été très nombreux à être stupéfaits et abasourdis par ton état, car tu paraissais laid et corrompu plus qu'aucun autre, de même des peuples nombreux seront bouleversés et trembleront face à ta réussite. Des rois seront incapables de parler tant ils seront étonnés, car ils auront vu des choses merveilleuses dont ils n'avaient jamais rien su et qu'ils n'avaient jamais vues. Lorsqu'ils se seront remis de leur stupeur, ils diront : qui eût cru cela, sur qui la main de Dieu s'est-elle manifestée ? Sur quelqu'un qui était si vil et si méprisé ! Soudain, il s'est épanoui et s'est élevé jusqu'à une cime imprévue alors qu'il était informe et indigne, sans rien d'aimable. Méprisable et tout à fait impropre à se trouver dans la société des hommes. Personnage souffreteux et maladif, qui devait cacher son visage aux gens, méprisable et sans valeur. Nous comprenons maintenant que sa maladie et ses souffrances ont été provoquées par nos fautes. Nous avons continué à le maltraiter, croyant que plus il serait abaissé et plus nous, nous guéririons. Il a accepté les souffrances en silence et n'a pas protesté, comme un agneau mené à l'abattoir. Il n'a pas eu droit à un procès équitable, son cas n'a pas du tout été examiné, car on ne le considérait

pas du tout comme un être vivant. Il a été enterré avec les scélérats, on l'a accusé de s'être enrichi aux dépens d'autrui, bien qu'il n'ait jamais trompé ni causé le moindre tort à quiconque. Mais en fait, tout cela lui est venu de la part de Dieu. Afin qu'il comprenne que les souffrances sont venues en vue de réveiller et de purifier son être. Alors une grande bénédiction lui adviendra. Il s'est conduit honnêtement et a joui de l'œuvre de ses paumes, il a jugé autrui justement et a souffert ses iniquités. Son salaire sera donc très grand, car il a subi des souffrances comme si lui-même avait fauté alors qu'en vérité c'était pour les fautes d'autrui.

Rachi explique que cette prophétie concerne le peuple d'Israël et non un individu isolé. L'appellation « mon serviteur » attribuée à Israël apparaît chez Isaïe à diverses reprises (XLI, 8-9 : « quant à toi, Israël mon serviteur... et Je te dirai : tu es mon serviteur ; XLIV, 1-2 : « et maintenant écoute, Jacob mon serviteur... ne crains rien Jacob mon serviteur ») et elle se fonde sur ce qui est dit dans la Thora (Lévitique XXV, 55) : « car c'est à Moi que les Enfants d'Israël sont asservis, ce sont Mes serviteurs que J'ai fait sortir du pays d'Égypte. » Selon cette explication, la prophétie décrit les effroyables souffrances d'Israël parmi les nations, méprisé, avili et tourmenté, livré à merci et voué à la mort, et elle annonce que sa grandeur future sera à la mesure des outrages et souffrances subis.

Toutefois, cela ne répond pas encore à la question du Kouzari. Comment comprendre l'affirmation du prophète selon laquelle les souffrances endurées par le peuple d'Israël sont dues aux péchés des nations, affirmation maintes fois répétée ? « Ce sont nos maladies dont il était chargé, nos souffrances qu'il portait », « Et c'est pour nos fautes qu'il a été meurtri, par nos iniquités qu'il a été écrasé ; le châtiment, gage de notre salut, pesait sur lui, et c'est sa blessure qui nous a valu la guérison », « Dieu a fait retomber sur lui notre crime à tous », « lui n'a fait que porter le péché d'un grand nombre et a intercédé en faveur des coupables. »

Comment une telle chose serait-elle possible ? Où avons-nous vu

que quelqu'un pourrait fauter et quelqu'un d'autre en souffrir ? Que signifie cette souffrance ? Cela expie-t-il les fautes ?

Les chrétiens expliquent le texte en le rapportant au personnage unique du « serviteur souffrant ». Juste d'entre les justes, il s'est chargé des péchés de l'humanité pour la sauver. Selon la théologie chrétienne, les souffrances de cet homme expient tous les péchés de l'humanité passée, présente et à venir. C'est dans cette prophétie qu'elle trouve la preuve de cette conception et c'est sur elle qu'elle fonde toute sa croyance.

Rabbi Juda Halévi marche sur les traces de Rachi et rejette bien entendu la lecture chrétienne erronée. Il explique aussi que la prophétie ne concerne pas un individu isolé mais le peuple d'Israël tout entier, en son état d'humiliation en temps d'exil. Pour la compréhension des souffrances et de leur cause, rabbi Juda Halévi explique qu'Israël est aux nations ce que le cœur est au corps. Cette comparaison rendra compte également du rôle d'Israël dans le monde et son rapport aux nations.

« Israël est aux nations ce que le cœur est aux membres du corps »

Le *'Haver* a déjà expliqué (Livre II, § 26) que le cœur est le plus importants des organes du corps. Il est la source de la vie physique et c'est au cœur que s'attache la *néfèch* divine, la dimension d'âme qui fait de l'homme un sujet responsable doué de volonté. Tous les autres membres et organes du corps ont pour tâche de servir le cœur, de lui procurer le sang (grâce au système digestif : estomac, foie, etc.), de lui fournir de l'oxygène (grâce au système respiratoire : poumons, gorge, nez, diaphragme, et autres organes respiratoires), évacuer les déchets (reins, intestins, vessie, etc.) ; les organes des sens (yeux, oreilles, nez) responsables des sens de la vue, de l'ouïe, de l'odorat permettent au corps de se défendre contre les agressions du dehors ; les membres externes comme les bras et les mains ou les jambes et les pieds permettent de saisir ou de repousser des objets et de se déplacer pour

attraper ou pour fuir. Tous les membres et tous les organes du corps sont en fin de compte au service du cœur.

Le *'Haver* explique à présent ce le rôle particulier du cœur :

> *§ 36. « Israël parmi les nations est comme le cœur par rapport aux autres organes, plus sujet aux maladies qu'eux, mais aussi plus sain qu'eux. »*

Le cœur est d'une part l'organe le plus sensible du corps humain, celui qui ressent tout ce que l'homme subit, que ce soit physiquement ou moralement. Il réagit immédiatement à toute sollicitation. Si l'homme a dû produire un effort hors de l'ordinaire, le cœur aussitôt battra plus vite, s'il a mangé moins que ce qui lui est nécessaire, ou plus, ou s'il a mangé une chose malsaine, le cœur en ressentira une faiblesse, et l'homme aura besoin de repos pour reprendre des forces. Si l'homme a éprouvé une forte émotion, souci, amour, haine, peur, le cœur ressentira leurs effets et réagira en conséquence. S'il éprouve une douleur dans l'un des membres de son corps, elle rejaillira sur le cœur. N'importe quelle activité de l'homme, volontaire ou involontaire, aura une influence directe sur son cœur.

D'autre part, le corps fonctionne de manière à protéger le cœur afin qu'il ne subisse pas de dommage. Si le cœur a besoin d'oxygène, le système respiratoire lui fournit immédiatement ce dont il a besoin. S'il a besoin d'un afflux de sang, les vaisseaux sanguins font le nécessaire. Le corps évacue toute sorte de déchets pour protéger le cœur de toute atteinte dommageable, chose qu'il ne fait pas pour défendre d'autres organes. Il arrive qu'un des membres du corps subisse un dommage et cesse de fonctionner. Où même qu'il soit arraché de son emplacement. Mais le corps quant à lui continue de fonctionner. Par contre, le cœur n'a pas d'organe de substitution. Le corps ne peut pas survivre si le cœur cesse de fonctionner normalement.

Le *'Haver* déclare :

> *Israël parmi les nations est comme le cœur par rapport aux autres organes, plus sujet aux maladies qu'eux, mais*

aussi plus sain qu'eux.

Le peuple d'Israël est le cœur de l'humanité. Il est l'organe le plus important et c'est par lui que passe le lien avec la *néfèch* divine qui se relie au monde. C'est pourquoi le peuple d'Israël est indispensable au monde et que celui-ci ne pourrait subsister sans Israël. Le monde tout entier n'a été créé que pour Israël – Voir Rachi sur Genèse I, 1. Le peuple d'Israël en son origine et en son essence est sain et pur, et rien ne peut altérer sa nature. Mais le peuple d'Israël est en même temps « plus sujet aux maladies qu'aucun autre », lorsqu'il faute il est immédiatement sanctionné et beaucoup plus sévèrement que les autres nations. Le prophète Amos (III, 2) le dit explicitement : « C'est vous seuls que J'ai distingués d'entre toutes les familles de la terre, c'est pourquoi Je vous demanderai compte de toutes vos fautes. » D'autre part, il est aussi le plus sain de tous. Le Saint béni soit-Il veille sur lui plus que sur tout autre peuple, et prend garde à ce qu'il ne s'éteigne pas, « parce que Tu as juré par Ton saint Nom que sa lumière jamais ne s'éteindrait » (bénédiction de la Haftara). Le Saint béni soit-il est attentif à ne pas regrouper d'un seul coup toutes les fautes d'Israël – « Il pardonne les fautes de son peuple, ne tient pas compte de la première... » (Liturgie des *sélihoth*) parce que cela risquerait de causer sa perte. Ce qui a d'ailleurs été le cas, au cours des âges, d'un certain nombre de peuples qui ont disparu de la scène de l'histoire.

Toutefois l'aspect fondamental du fait qu'Israël « souffre de maladies plus que tous les autres » tient à l'influence des autres membres sur le cœur. Lorsqu'un autre membre est malade ou souffre, le cœur en est immédiatement affecté et faiblit. Lorsque les nations du monde pratiquent l'idolâtrie, lorsqu'elles se laissent aller à toutes sortes de conceptions du monde frelatées et immorales, Israël s'en trouve immédiatement affecté. « Ils se mêlent aux nations et apprennent leurs manières » (Psaumes CVI, 35). Pire : nous voyons tout au long de l'histoire comment les Juifs ont été impliqués dans toutes sortes de révolutions politiques et culturelles. L'influence des nations sur Israël est très forte, et cela provoque de graves désordres. La situation normale devrait être que le peuple d'Israël exerce son

influence sur les nations, les irradie de justice et de droit, et conduise le monde à son perfectionnement ultime. Mais quand les choses sont sens dessus dessous, le peuple d'Israël n'exerce aucune influence positive sur les nations, au contraire, c'est lui qui subit leur influence. En pareille situation, où le monde ne fonctionne pas à l'harmonique de la volonté divine, quand le monde est malade, Israël est évidemment malade lui aussi, car le cœur subit le contrecoup de tout ce qui affecte la santé des membres. Il finit par arriver que les nations se conduisent selon leurs mœurs malsaines, engoncées dans leurs conduites immorales et corrompues, et que les membres de ces sociétés vivent tranquillement et dans l'aisance, alors qu'Israël qui n'a pas fauté, qui est innocent de leurs crimes, souffre à cause de leurs fautes. Il ne s'agit pas du tout d'un châtiment mais d'une conséquence naturelle car c'est ainsi que le monde fonctionne. Lorsque le monde est malade, le « cœur des nations » en ressent tous les effets et « tandis que nous sommes accablés de maux, le monde jouit de la tranquillité et de la quiétude. »

Souffrances d'Israël : ni châtiment ni expiation

Israël a pour rôle d'exercer une influence bénéfique sur le monde et de le guider sur la voie de la droiture et du bien. Lorsque le peuple d'Israël n'y parvient pas, que les nations ne se conduisent pas moralement, l'état du monde est en désordre et le monde tombe malade et par conséquent le peuple d'Israël – le cœur parmi les membres – endure d'amères souffrances. Les souffrances et les malheurs d'Israël ne sont pas une punition de fautes qu'il aurait commises, et n'est pas non plus une punition des fautes commises par les nations ; il s'agit de la conséquence naturelle d'un état de fait. Le peuple d'Israël porte la responsabilité de l'état de déréliction du monde qu'il n'a pas su empêcher. Il n'a pas rempli son rôle et il doit maintenant en souffrir, parce qu'il est le cœur, le guide. Si le monde est malade et détraqué, le cœur en subit les conséquences. Il existe une étroite relation de réciprocité entre Israël et les nations. Le peuple

d'Israël est censé élever le monde, l'attirer vers le haut, mais voilà qu'au lieu de s'élever le monde sombre – alors Israël sombre avec lui. Les souffrances d'Israël sont la conséquence directe de cet état de fait.

Il est important de souligner que la souffrance d'Israël n'a aucun effet expiatoire sur les fautes des nations. Le judaïsme ne connaît pas une telle notion où quelqu'un commet une faute et quelqu'un d'autre souffre pour expier la faute du premier ! Il n'existe aucune expiation automatique. Celui qui a commis la faute doit se repentir et réparer pour obtenir l'expiation. Le christianisme souligne quant à lui que celui qu'il appelle « le sauveur » a souffert pour les pécheurs et que sa mort et sa résurrection efface les fautes passées, présentes et à venir de l'humanité. Le judaïsme rejette radicalement cette conception. Il accorde une grande importance à la responsabilité personnelle et au libre arbitre de l'homme ; l'un des principes fondamentaux du judaïsme tient à l'idée de rétribution de la conduite. La conduite positive, faire le bien, entraîne une récompense et faire le mal entraîne un châtiment. Cette règle concerne tout un chacun pour lui-même et nul n'est sanctionné pour les fautes d'autrui ni ne reçoit de salaire pour les bienfaits réalisés par autre que lui.

Ainsi en est-il aussi des souffrances d'Israël en exil. Israël souffre en exil parce qu'il entretient des relations étroites avec les nations et parce qu'il porte la responsabilité du monde. Le monde est un organisme dont les différents membres et organes interagissent réciproquement. Israël, le cœur, est directement affecté par tout ce qui affecte le reste du corps – sa souffrance n'est ni punition ni expiation.

Le juste[*]

Paragraphe 44 (in fine)

Le Juste en Israël comme le cœur parmi les membres

Le lien qui unit le juste au peuple tout entier est tel qu'il ressent intensément ses joies et ses peines

Le peuple d'Israël est porteur de l'identité humaine au plus haut degré, il en est l'élite et il est comme le « cœur des nations ». C'est pour cette raison qu'il souffre lorsque les autres membres du corps sont malades, ainsi que nous l'avons vu ci-dessus. Le *'Haver* ajoute à ce sujet une dimension supplémentaire. Il existe une « élite de l'élite ».

> *§ 44 (in fine). « Tout a été ordonné en vue de cette élite à laquelle devait s'unir la dimension divine, et cette élite elle-même a été ordonnée en vue de l'élite de l'élite, tels les prophètes et les hommes pieux (Hassidim). La liturgie a bien marqué cette hiérarchie en nous faisant dire d'abord : "Hachem notre Dieu, que la crainte de Toi se répande sur toutes tes œuvres", puis : "fais honneur à ton peuple", enfin : "que les Justes voient et se réjouissent", car ils constituent l'élite de l'élite. »*

« Les prophètes et les hommes pieux », c'est-à-dire les Justes de la génération, sont « l'élite de l'élite ». De même qu'Israël est l'élite des nations, et qu'il souffre pour cette raison de toutes les souffrances et maladies dont les nations sont frappées, de même le Juste en Israël entretient-il avec son peuple un rapport de même type. Et le Juste souffre lorsque le peuple d'Israël se méconduit.

---

[*] En hébreu « le *tzadiq* ». Il faut entendre par « juste » non seulement celui qui pratique la justice, mais aussi – et peut-être surtout – celui qui se conduit avec justesse. Avec en plus la signification de ce qu'on entend en disant que « ça tombe juste » (NdT).

Il est toutefois extrêmement important ici de ne pas se tromper. Le Juste, contrairement aux affirmations du christianisme, ne souffre pas du fait d'une punition des fautes d'Israël, expiant ainsi les fautes du peuple ; le judaïsme récuse l'idée que quelqu'un puisse être puni pour les fautes d'autrui, tout comme il rejtte l'idée d'une « expiation automatique » de quelqu'un qui n'aurait pas demandé pardon et ne se serait pas repenti de ses fautes.

Il s'agit en réalité de tout autre chose. La souffrance du Juste exprime l'identification profonde du Juste avec la collectivité en tous les individus qui la composent. Cette identification implique avant tout l'amour des personnes, sans aucun jugement de valeur. Cette collectivité est le terreau d'où il a germé. Le Juste « ressent » le peuple, il se perçoit comme relié à chaque Juif individuellement ; sa manière d'être est le contraire de l'indifférence. Il est par définition *concerné* par tous et par chacun. Quand il prie, c'est le bien de tout un chacun qui fait l'objet de sa prière, mais pas de façon abstraite ou impersonnelle. Il est en permanence occupé à réformer, à améliorer, à élever la collectivité. Il est asservi toute sa vie au bien de tous et de chacun. La porte des Grands d'Israël a été de tous temps ouverte à tous et quasiment à toute heure du jour comme de la nuit. Notables et petites gens étaient pareillement reçus et écoutés, aidés dans toute la mesure du possible, matériellement et moralement. Le Juste se connaît responsable de tous, et il assume cette responsabilité. L'amour qu'éprouve le Juste pour Israël est si fort, qu'il accomplit au sens le plus immédiat le commandement de l'amour du prochain. Il ne se contente pas d'éviter de faire le moindre tort à autrui ; il s'efforce de se conduire avec chacun de la manière qu'il souhaiterait pour lui-même. Il s'ensuit une relation intime très intense entre le Juste et le peuple, ce qui peut évidemment être pour le Juste une source de grande souffrance parce qu'il ressent les peines, les misères et la détresse de chaque membre du peuple, à l'instar du cœur qui est affecté par toutes les maladies et indispositions des autres membres. En même temps, sa présence est source d'un surplus de lumière et de grandeur qui baigne tout son environnement. Sa prière, son étude de la Thora,

sa pratique des *mitzvoth* induisent un afflux de bénédictions pour le monde. Il constitue un exemple pour tous ceux qui le rencontrent et le côtoient, ce qui leur permet d'amender leur conduite et de s'améliorer.

Le Juste, donc, ne souffre pas « à cause de nous » ni même « à cause de nos actes ». Et la souffrance du Juste n'a aucune visée expiatrice. Sa souffrance est la conséquence directe de son attachement organique à son peuple.

Nous pourrions, dans cette perspective, revenir sur les versets d'Isaïe qui nous ont occupés ci-dessus et en donner une lecture nouvelle : elle ne se focaliserait pas sur le peuple d'Israël dans sa relation aux nations, du moins pas seulement, mais au moins tout autant sur le Juste dans sa relation au peuple d'Israël, telle que la tradition juive la conçoit.

« La mort des justes fait expiation »

Le judaïsme, nous l'avons maintes fois répété, refuse l'idée d'une expiation obtenue sans repentir. Il n'est pas concevable que quelqu'un faute et que sa faute soit pardonnée automatiquement ou grâce à l'action d'un tiers. Le judaïsme défend le principe de la responsabilité personnelle de chacun qui, seul, répond de ses actes et peut les expier et en obtenir le pardon.

Ce principe est fortement souligné et mis en évidence par Maïmonide, par exemple dès le début du chapitre du Code consacré au repentir[59] :

> *« De même, les personnes ayant commis une faute ou encouru une culpabilité au moment où elles apportent une offrande pour l'expiation de la faute commise par mégarde ou de propos délibéré n'obtiennent l'expiation qu'après s'être repentis et avoir confessé explicitement leur faute... de même que les condamnés à la peine capitale et les condamnés à la flagellation n'obtiennent l'expiation par*

[59] Livre de la Connaissance, Règles du Repentir, chapitre I, règle 1.

leur mort ou leur flagellation qu'après s'être repentis et avoir confessé explicitement leur faute. De même celui qui a causé un dommage physique à son prochain, ou endommagé son bien, bien qu'il lui ait payé ce qu'il lui devait n'obtient l'expiation qu'après avoir avoué sa faute et se soit engagé à ne plus jamais commettre un méfait de cette sorte. »

Apporter une offrande au Sanctuaire, demander pardon à la victime de ses méfaits et lui payer dommages et indemnités ne suffit pas. Ni même la flagellation ni même l'exécution capitale ! Seul permet d'obtenir l'expiation l'acte de repentir explicitement sanctionné par l'aveu de la faute.

Il apparaît toutefois, même chez Maïmonide, que ce principe souffrirait une exception[60] :

« Le bouc émissaire expie toutes les transgressions de la Thora, légères ou sévères, qu'elles aient été commises délibérément ou par mégarde, qu'on en soit conscient ou non, tout est expié par le bouc émissaire, à condition toutefois de s'être repenti. Mais en l'absence de repentir, le bouc émissaire n'expie que les fautes légères. Quelles sont les fautes légères et quelles sont les fautes sévères ? Les fautes sévères sont celles pour lesquelles le coupable encourt la peine capitale ou le retranchement, ainsi que le serment futile ou mensonger, lequel, bien qu'il ne soit pas sanctionné par le retranchement, est compté parmi les fautes sévères ; toutes les autres transgressions d'interdits et les commandements positifs dont le non-accomplissement n'entraîne pas le retranchement sont les fautes légères. »

Il en ressort clairement que les fautes légères sont expiées par le bouc émissaire, sans repentir ni confession du coupable.

---

[60] *Ibid.*, règle 2.

Sauf que ce serait ignorer une remarque faite par Maïmonide explicitement :

« Le grand prêtre se confesse au nom de tout Israël. »

Même si chacun individuellement ne l'a pas fait, le représentant de la collectivité d'Israël à l'échelon le plus élevé le fait au nom de tout Israël. La force de cette unité transforme tout Israël en une entité unique et l'élévation du plus saint de tous est efficace pour chaque élément de l'ensemble.

Il existe pourtant une objection à notre affirmation et elle se formule à partir d'un enseignement du Midrach (Vayiqra Rabba, XX, 12) :

« Rabbi Abba bar Aviva a enseigné : pourquoi le passage relatant la mort de Myriam est-il mitoyen de celui des cendres de la vache rousse ? C'est pour t'enseigner que, de même que les cendres de la vache rousse font expiation, de même la mort des Justes fait expiation. Rabbi Youdane enseigne : pourquoi la mort d'Aharon est-elle voisine du rappel de la brisure des Tables de la Loi ? C'est pour t'enseigner que la mort d'Aharon a été aussi dure pour le Saint béni soit-Il que la brisure des Tables. Rabbi Hiyya bar Abba a enseigné : les fils d'Aharon sont morts le 1er du mois de Nissan alors pourquoi rappellet-on leur mort le jour de Kippour ? C'est pour t'enseigner que de même que le jour de Kippour fait expiation, de même la mort des Justes fait expiation[61] »

« La mort des Justes fait expiation », ce qui laisse entendre que son effet est global et s'étend aussi à ceux qui ne le méritent pas.

Rabbi Yonathan Eibeschütz[62] donne une explication extraordinaire ; le midrach compare la mort du Juste à trois situations : l'expiation opérée par les cendres de la vache rousse, la brisure des Tables de la Loi, l'expiation du Jour de Kippour. Autrement dit, le thème de l'expiation opérée par la mort du Juste

---

[61] Cf. aussi Moed Qatan 28a.
[62] C'est dans un texte du rav Moché Dayan que j'ai pris connaissance de cet enseignement, mais je ne me souviens plus où il a été publié.

peut se comprendre de trois façons différentes, ou comporte trois dimensions.

Une dimension intrinsèquement expiatoire : de même que les cendres de la vache rousse purifient par aspersion un homme devenu impur au contact d'un mort, parce que la Thora en a décidé ainsi, de même la mort du Juste fait expiation parce que la Thora en a décidé ainsi. Nous expliquerons plus loin ce phénomène

La suppression de l'accusation : lorsque Moïse descendu du mont Sinaï prend connaissance de la faute du veau d'or, il brise immédiatement les Tables de la Loi. Pourquoi ? Parce que la gravité de la faute est amplifiée en présence des Tables. Il est écrit sur les Tables : « Tu n'auras pas d'autres dieux devant Ma Face... Tu ne te feras pas d'idole ni aucune image... Tu ne te prosterneras pas devant elles et tu ne les adoreras pas. » Et voici qu'Israël se prosterne au veau d'or ! Moïse, immédiatement, brise les Tables et efface pour ainsi dire l'interdit de sorte que les arguments de l'accusation tombent. Tel est le cas de la présence du Juste au sein d'Israël ; elle est en soi mise en question : puisque le Juste existe, c'est donc que c'est possible ! À tout le moins faudrait-il prendre exemple sur lui ! Et voilà qu'au contraire on fait des fautes. Et donc la disparition du Juste, puisqu'elle rabaisse le niveau général de l'exigence de moralité, fait taire l'accusateur.

Repentir : de même que Yom Kippour est un moment du temps où le peuple tout entier s'éveille au repentir, grâce à quoi le jour de Kippour fait expiation pour lui, de même la mort d'un Juste éveille le peuple au repentir ce qui donne à la mort du Juste un effet expiatoire.

Comment comprendre la notion d'expiation intrinsèque, qui semble à première vue tout à fait arbitraire ?

J'ai entendu ce qui suit au nom du rabbi de Loubavitch :

Aussi longtemps que le Juste est vivant dans le monde, il épanche une abondance de bien ; il agit et élève le peuple grâce à sa Thora et sa conduite. Grâce à sa Thora et ses bonnes œuvres, dévoilées et secrètes. Mais voilà que nos maîtres ont enseigné (Houlîne 7b) que

« les Justes sont plus grands morts qu'ils ne l'étaient vivants ». C'est-à-dire que les actes des Justes de leur vivant sont limités, parce que leur âme aussi est limitée par leur corps. Ils ne peuvent donc pas répandre leur épanchement sans limites. Mais lorsqu'ils ont quitté ce monde, et que leur âme s'élève et se sépare du corps, alors ils peuvent répandre abondance d'épanchement dans tous les mondes bien plus qu'ils n'en ont été capables de leur vivant (Cf. Iguérèt Haqodèch 27-28).

Ascétisme ou joie de vivre

Paragraphes 45 à 50

Religiosité illusoire

Une conception superficielle requiert de l'homme voulant servir Dieu une attitude de soumission et d'abstinence, mais en vérité Dieu ne demande pas cela

Quelle doit être l'attitude de l'homme devant Dieu ? Doit-il être courbé en signe de soumission ou au contraire debout, taille redressée ? A-t-il le droit de jouir des plaisirs de la vie ou bien celles-ci sont-elles contraires à son rôle dans le monde, et doit-il s'en abstenir ascétiquement ?

D'une manière générale, la conception religieuse de l'humanité extérieure à Israël est de nature « ascétique » ; pour ces religions, celui qui veut se rapprocher du divin doit nécessairement se tenir dans la même mesure éloigné des plaisirs charnels, et plus il s'en écarte et meilleur il est. Le croyant doit toute sa vie se conduire avec une humilité qui touche à la soumission absolue, dans un état de crainte respectueuse à l'égard de Dieu. Telle était aussi la conception du roi des Khazars. Mais lorsqu'il considère les Juifs et leur mode de vie, il constate tout autre chose. Les Juifs, y compris les rabbins et les sages ne se tiennent pas en dehors de la compagnie de leurs femmes, ne se privent pas de manger ni de boire ni de se réjouir en diverses occasions. Ils ne pratiquent pas de mortifications et ne s'abstiennent pas des plaisirs de l'existence terrestre. Et qui plus est, ils ne voient pas de contradiction à se considérer pour autant comme le peuple de Dieu, vivant selon la loi de Sa Thora, se voulant proche de Lui et tout à Son service. C'est avec une mesure non négligeable d'étonnement qu'il remarque :

§ 45. Nous devrions rencontrer chez vous plus de dévots et d'ascètes que chez les autres peuples.

Et peut-être serait-il plus juste de donner à cette remarque une tournure interrogative : « ne devrions-nous pas rencontrer chez vous... ? »

Les Juifs qui prétendent être plus proches de Dieu que n'importe quel autre peuple, qui se disent « l'élu d'entre les peuples », devraient apparaître comme de saints hommes détachés des illusoires servitudes terrestres et vivant presque comme de purs esprits !

Le *'Haver* donnera deux réponses à cette interpellation du roi. La première est destinée à corriger une conception erronée de la nature des *mitzvoth* (§§ 46 à 48) et la seconde décrira le service de Dieu authentique qui doit combiner harmonieusement l'amour, la crainte et la joie (§ 50).

Examinons donc pour commencer la première réponse du *'Haver*.

La conception qui exige du servant Dieu soumission et abstinence ne se fonde pas sur les instructions et les commandements de Dieu Lui-même. C'est une conception née de l'imaginaire humain qui se figure que c'est ce qui serait convenable compte tenu de l'idée qu'il se fait de Dieu et de la manière de le servir. Il ne serait pas possible, selon cette conception, que Dieu qui a créé l'homme et qui subvient à tous ses besoins matériels ne reçoive pas en échange de la part de l'homme – et ce à chaque instant – des chants d'adoration et des louanges. De plus, Dieu a gratifié l'homme d'une âme spirituelle et d'une capacité intellectuelle afin qu'il développe ces facultés spécifiques ; il ne serait donc pas possible que l'homme puisse consacrer le moindre instant aux futiles plaisirs matériels ni qu'il se préoccupe de fournir des jouissances à son corps trahissant ainsi sa finalité. Tout ceci n'est dicté que par la conception humaine de la religiosité ou, pour le dire autrement, par la religion païenne naturelle. Dieu n'a jamais rien demandé de tel.

> *§ 46. « Il m'est pénible de constater que tu as oublié les principes que j'avais posés comme prémisses et que toi-même avais admis. N'étions-nous pas convenus que*

l'homme ne peut se rapprocher de Dieu que par des œuvres prescrites par Dieu ? Penses-tu que cette proximité soit l'abaissement, la soumission et des attitudes similaires ? »

Rabbi Juda Halévi souligne une fois de plus le principe qui traverse tout le livre de part en part : la voie qui mène à la proximité de Dieu passe exclusivement par les conduites qu'Il a prescrites et il n'en n'est pas d'autre. L'enseignement et les instructions divins nous sont indispensables pour connaître la manière de Le servir et savoir comment nous rapprocher de Lui. Nous ne pouvons pas nous fier à notre compréhension subjective dans ce domaine. La conception qui exige du servant Dieu une attitude de soumission et d'abstinence n'a aucun fondement dans la parole divine révélée. Elle procède d'une compréhension d'origine humaine, à la fois superficielle et unidimensionnelle, des rapports entre Dieu et l'homme. En vérité, cette conception est contraire à la structure de l'identité humaine et son efficacité est douteuse (ainsi que le *'Haver* l'expliquera au § 50 ci-après).

Sens moral naturel et droiture

Les conduites naturelles de moralité et de droiture sont la base requise de tout homme ; ce n'est qu'ensuite qu'il est possible d'atteindre à la pratique des commandements divins spécifiques à Israël

§ 47. Voilà ce que je pense et c'est ce que j'ai lu d'ailleurs dans vos livres. On y trouve les textes suivants : « Qu'est-ce donc qu'Hachem ton Dieu réclame de toi, sinon de craindre… », et aussi « qu'est-ce donc qu'Hachem réclame de toi, sinon de faire justice, d'aimer la bonté » et d'autres en grand nombre.

Le roi s'insurge. Comment peut-on dire que la Thora ne demande pas une telle attitude ? De très nombreux versets semblent bel et bien affirmer le contraire, c'est-à-dire confirmer les dires du roi et

contredire explicitement les thèses du *'Haver* ? Un verset comme : « qu'est-ce donc qu'Hachem ton Dieu réclame de toi, si ce n'est de craindre Hachem ton Dieu, etc. » (Deutéronome x, 12) n'est-il pas suffisamment explicite ? Ou cet autre verset, du prophète Michée celui-là (vi, 8) : « qu'est-ce donc qu'Hachem réclame de toi, si ce n'est de faire justice et d'aimer la bonté et de marcher humblement avec ton Dieu. » Et ce ne sont là que des exemples choisis parmi beaucoup d'autres !

Ces versets laissent entendre qu'il s'agirait d'un principe fondamental ou même exclusif du judaïsme (« si ce n'est la crainte... », « si ce n'est l'humilité... ») Ce n'est rien d'autre que cela qu'Hachem ton Dieu réclame de toi. Pourquoi les Juifs mettent-ils l'accent sur les commandements spécifiquement « juifs » ? Et toi-même, le *'Haver*, tu as insisté sur l'importance des préceptes liés aux offrandes, au chabbat, à la circoncision, etc. Mais vous ne considérez pas comme fondamentaux les commandements de la crainte ou de l'humilité ? Ce sont pourtant ceux-là qui semblent être essentiels, tous les autres ne venant qu'en supplément !

Le *'Haver* va alors expliquer au roi un principe fondamental du judaïsme qui est à la base de la Thora tout entière.

Nos maîtres nous ont enseigné que « le *derekh eretz* a précédé la Thora ». Le *derekh eretz*, littéralement « la conduite sur terre », est l'expression dont se sert l'hébreu pour désigner la conduite morale. Dire que celle-ci précède la Thora signifie qu'il existe une certaine manière d'être au monde, des règles et des instructions antérieures à la Thora, une éducation à vouloir le bien sans laquelle il n'est même pas possible de commencer à parler de pratiquer les *mitzvoth* de la Thora. Le *derekh eretz* constitue les exigences de la morale naturelle qui s'imposent a priori universellement à l'homme en tant qu'homme. Droiture, probité, charité, reconnaissance du Créateur – en toute simplicité et en dehors de toute théologie, avoir un bon cœur et de bonnes dispositions, telles sont quelques-unes des vertus humaines fondamentales indispensables. Elles sont de l'ordre de ce qui « va sans

dire ». Il faut se conduire avec droiture avec son prochain, sans duplicité ; il faut n'être ni colérique ni querelleur. Ce sont là des choses simples que tous les pères et mères doivent inculquer à leurs enfants partout au monde. Tout cela va même tellement de soi, du moins pour la conscience juive, qu'il ne sera pas nécessaire que la Thora dise explicitement qu'il faut se conduire à l'égard de tout homme, d'Israël ou non, avec droiture et probité !

> *§ 48. « Ces obligations-là et celles qui leur ressemblent sont des lois rationnelles; elles constituent les préambules et les préliminaires de la Loi divine, sur laquelle elles ont une antériorité naturelle et temporelle. »*

Ces conduites naturelles constituent une préparation à la pratique des *mitzvoth* de la Thora dont elles forment, pour ainsi dire, l'arrière-plan. Il est impossible d'être un Juif observant la Thora et les *mitzvoth* sans être d'abord en harmonie avec les conduites naturelles de droiture et de bonté. C'est là une exigence fondamentale et tout le reste se construit là-dessus. Ce n'est que lorsque les individus et la société sont déjà formés à ces exigences naturelles qu'il est possible de commencer à parler de ce que Dieu réclame en plus, des *mitzvoth* qui mèneront la Présence divine à reposer sur les hommes et la société, qui permettront le dévoilement de la « dimension divine ».

Mais lorsqu'Israël est en défaut par rapport à sa conduite naturelle, que la société ne fonctionne pas avec droiture et charité, qu'iniquité et exploitation s'exercent à l'égard des faibles, se fait entendre la contestation : comment se fait-il que vous continuiez à pratiquer les *mitzvoth* divines spécifiques alors que vous ne pratiquez même pas les conduites fondamentales de la morale naturelle ? Quel sens peut avoir un culte des offrandes dans une société privée de justice, de bonté ? Dieu le dit Lui-même : Je préfère que vous ne M'offriez rien et que vous pratiquiez la justice et le bien chacun envers son prochain. Je préfère que vous soyez humbles et craignant Dieu et que vous ne pratiquiez pas Mes *mitzvoth* particulières parce qu'en une telle situation elles sont inutiles et inefficaces !

Voilà le sens des versets cités par le roi des Khazars. Il est impossible de pratiquer les *mitzvoth* divines particulières lorsque la base naturelle est défectueuse. Il faut alors commencer par réparer la base. Impossible de commencer à construire le deuxième étage lorsque le premier étage est branlant. On ne peut en tout cas pas déduire de ces versets ce qui est essentiel et ce qui est secondaire. Les conduites naturelles sont évidemment indispensables, mais elles ne sont que l'introduction aux *mitzvoth* divines spécifiques à Israël.

Équilibre des facultés humaines

La manière appropriée de servir Dieu s'atteint par un équilibre harmonieux de toutes les facultés humaines

Après avoir rejeté l'hypothèse du roi des Khazars, selon laquelle le servant Dieu devrait se livrer à l'ascétisme et aux mortifications, le *'Haver* expose la voie authentique du service de Dieu, telle qu'Il l'a ordonnée dans Sa Thora.

La clé du service divin authentique se trouve dans le respect de l'équilibre :

> *§ 50. « La Loi de Moïse ne nous astreint pas à l'ascétisme, mais nous prescrit la juste mesure : elle nous demande d'accorder à chacune des facultés de l'âme et du corps sa juste part, sans excès, car l'excès pour une faculté réduit une autre faculté. Quiconque fait pencher la balance en faveur de la faculté de désir diminue la faculté de penser et inversement, quiconque accorde trop à sa faculté dominatrice réduit les autres facultés. »*

Dieu a créé l'homme. Il le connaît. Sa Thora tient compte de sa nature et elle est conforme à sa nature. L'homme, la personne humaine, est le résultat de la combinaison d'une âme avec un corps. Il agit animé de forces physiques et morales ou spirituelles. La Thora instruit l'homme à parvenir à un équilibre entre son corps matériel qui le tire vers le bas et son âme spirituelle qui aspire à s'élever, et entre

les facultés corporelles et les facultés spirituelles elles-mêmes. Si l'homme donne la priorité à son corps, s'il veille à son bien-être et satisfait tous ses appétits matériels, il causera nécessairement du tort à ses facultés intellectuelles et à sa délicatesse morale. Si, par contre, il s'investit tout entier dans ses préoccupations intellectuelles et spirituelles, et néglige les besoins du corps, il tombera malade, s'affaiblira et portera préjudice à sa vitalité. L'homme doit parvenir à un équilibre entre les besoins du corps et les besoins de l'âme.

Mais cet équilibre est aussi nécessaire en ce qui concerne les besoins de l'âme et les vertus morales. Et de même en ce qui concerne les besoins du corps. Une faculté donnée ne doit pas être privilégiée par rapport à une autre. Par exemple, il existe chez l'homme une tendance à vouloir avoir raison, ce qui est tout à fait naturel. Mais celui qui veut *toujours* avoir raison, qui ne supporte pas d'avoir tort, qui doit toujours discuter de tout avec tout le monde, finira par mépriser autrui, et risquera de perdre toute dignité aux yeux d'autrui. À l'inverse, celui qui cède toujours, qui ne défend jamais son propre point de vue parce qu'il ne veut pas polémiquer avec autrui, finira par se déconsidérer à ses propres yeux, et perdra toute personnalité. De même, un homme en bonne santé, physiquement fort, peut se permettre de malmener son corps ou du moins de se refuser certaines délicatesses superflues, tandis qu'un homme maladif et souffreteux doit veiller à sa santé d'une manière plus attentive.

> *« Pour celui dont les désirs sont affaiblis et les facultés diminuées et qui a un corps maigre, un jeûne prolongé n'est pas un acte de piété ; dans son cas, se donner du plaisir est une saine précaution. Limiter la poursuite de la richesse n'est pas un acte de piété lorsqu'elle s'obtient licitement et aisément et que son acquisition ne distrait pas l'homme de la sagesse et des bonnes œuvres ; à plus forte raison s'il a une famille et des enfants et aspire à faire des dépenses agréables à Dieu. Pour lui, il convient plutôt de chercher à accroître ses biens. »*

Il s'ensuit que la loi ne peut pas être unidimensionnelle. Les hommes ne sont pas des copies conformes identiques les unes aux autres. Ils ont des conformations physiques et morales différentes, des besoins et des tendances spécifiques. L'un est attiré par cela que l'autre repousse. Dans ces domaines, la loi ne peut que donner la règle générale sans plus de précisions quant à ce qu'il faut faire et comment le faire. Elle dira par exemple : « vous ferez attention à vous. » Et chacun devra donc faire ce qui lui est nécessaire, sans excès dans un sens ni dans l'autre. Au début du Livre III, le *'Haver* décrira la conduite du *'hassid*, de l'homme de piété et de dévotion et il expliquera comment l'homme « parfait » régit ses affaires de manière parfaitement équilibrée.

Puisque la loi ne peut répondre à la question pratique « que dois-je faire » dans tous les détails, comment se déterminer concrètement pour parvenir à cet équilibre ?

Amour, crainte et joie

Le service de Dieu est amour et crainte dans la dimension spirituelle ; s'y adjoint la joie qui est service de Dieu par les jouissances corporelles

« En un mot, notre Loi fait une part égale à l'amour, à la crainte et à la joie. Par chacun d'entre eux tu te rapproches de ton Dieu. Ta contrition aux jours de jeûnes ne te rapproche pas plus de Dieu que ta joie pendant les shabbat et les jours de fêtes, lorsque ta joie est fervente et d'un cœur entier. »

Rabbi Juda Halévi indique que la voie du service de Dieu comporte trois dimensions qui sont : la crainte, l'amour et la joie. La Thora requiert explicitement chacune d'elle :

- La crainte : « tu craindras Hachem ton Dieu. » (Deutéronome VI, 13)
- L'amour : « tu aimeras Hachem ton Dieu de tout ton cœur… » (*Ibid.*, VI, 5)

- La joie : « Pour n'avoir pas servi Hachem ton Dieu avec joie et de bon cœur du dedans de l'abondance » (*Ibid*., XXVIII, 47)

Les deux premières dimensions, la crainte et l'amour, relèvent des forces spirituelles de l'homme et de ses facultés morales, intellectuelles et affectives. La troisième dimension, la joie, relève quant à elle de ses forces physiques. Pour rabbi Juda Halévi, l'innovation décisive de la Thora dans le domaine du service de Dieu, c'est que le Juif doit servir Dieu avec ses forces spirituelles mais aussi avec ses forces physiques, par les jouissances du corps.

La crainte et l'amour sont nécessaires au service de Dieu, mais elles s'équilibrent aussi l'une l'autre :

La crainte induit un sentiment d'éloignement ; par la crainte, l'homme se perçoit loin de Dieu. Il éprouve le sentiment de sa petitesse, de son insignifiance devant le Dieu Tout-Puissant. De même que la conscience de sa faiblesse face aux forces formidables de la nature. C'est grâce à la crainte que l'homme se garde de transgresser des interdits. Il sait que rien de ce qu'il fait n'est caché devant Dieu. Un œil voit, une oreille entend et tous ses actes sont enregistrés dans le livre. La crainte est le fondement et le commencement du service de Dieu. « Le commencement de la sagesse, c'est la crainte d'Hachem » (Psaumes cxi, 9) et les Sages ont dit : « Celui dont la crainte de la faute précède la sagesse, sa sagesse perdure. » (Avoth III, 9)

L'amour, quant à lui, c'est la volonté de se rapprocher de Dieu et de s'attacher à Lui. Il conduit l'homme à accomplir les commandements par adhésion, parce que cela le concerne et qu'il en est conscient, comme un fils qui recherche l'assentiment de son père. L'homme parvient à la plus grande proximité par l'étude de la Thora, parce que grâce à elle l'homme connaît son Créateur et découvre Sa volonté. La proximité intellectuelle conduit à la proximité affective. La proximité intime suprême des époux entre eux est appelée « connaissance » (« Or l'homme avait connu Ève sa femme... » – Genèse IV, 1). La connaissance *mène* à l'amour et à la proximité. Et même, c'est ainsi que David instruit son fils Salomon : « connais le

Dieu de ton père et sers-Le. » (I Chroniques XXVIII, 9)

Ainsi donc, la crainte éloigne et l'amour rapproche et l'homme doit servir Dieu de façon équilibrée des deux manières. Il doit veiller à ne pas s'éloigner trop et à ne pas s'effacer totalement devant le Créateur, mais il doit veiller tout autant à ne pas s'approcher trop, à ne pas renverser les barrières qui protègent la sainteté.

Mais l'amour et la crainte ne suffisent pas. Rabbi Juda Halévi souligne que l'homme doit aussi servir Dieu par la joie, c'est-à-dire au travers des jouissances corporelles, matérielles, ainsi que les maîtres du Talmud l'ont formulé en disant (Pessahim 109a) : « il n'y a joie que dans la viande et le vin. »

Contrairement à la conception superficielle telle que l'a exposée le roi des Khazars, le service de Dieu ne se mesure pas par les mortifications et les jeûnes et par le rejet des jouissances physiques ; ce n'est pas le plus abstinent, celui qui se livrera davantage aux pénitences et aux contritions qui sera considéré comme servant Dieu mieux que les autres ! Au contraire ! L'homme doit être heureux de vivre et de servir Dieu. Lorsque l'homme mange et boit à satiété, de bonne manière, lorsqu'il s'unit à sa femme amoureusement, avec sainteté, il en éprouve de la jouissance et en même temps il se rapproche par-là de Dieu. Les jouissances permises ne sont pas facultatives. Elles sont de l'ordre des préceptes positifs. Le servant Dieu doit se le rappeler et se le répéter : l'homme n'est pas pur intellect, il n'est pas seulement âme, pensée et sentiment. Il a aussi un corps et il n'a pas le droit de s'en détourner ni de le négliger. Si le corps reçoit convenablement ce qui lui est dû, l'homme en éprouve du contentement, ce qui exerce une influence directe sur son état d'esprit et sur ses pensées. Un tel homme vit dans la joie et non dans la tristesse, et du dedans de cette joie toute sa vie et sa conduite deviennent comme tels service de Dieu. Un homme heureux pourra aussi étudier la Thora de manière plus entière, et pratiquer les *mitzvoth* de manière plus entière. Un homme heureux a souci de ses proches et de son environnement, il est agréable à ceux qui

l'approchent et ceux-ci sont satisfaits de lui.

L'homme a donc le droit de faire du sport et de veiller à sa santé, de faire de temps en temps des promenades, de jouer, de manger (avec modération) des mets agréables à son palais, toutes activités dont l'homme sait qu'elles lui procureront la tranquillité d'esprit et le contentement nécessaires pour lui permettre de poursuivre une vie authentiquement au service de Dieu (tout cela – faut-il le dire ? – sans excès).

Celui qui sert Dieu est un homme heureux, parvenu à l'équilibre entre son âme et son corps, qui sait sanctifier sa vie physique pour le service de Dieu : « belle est l'étude de la Thora qui accompagne la "voie terrestre", car l'effort des deux fait oublier la faute... » (Avoth II, 2)

Les deux dimensions de jouissance corporelle

Les jouissances corporelles sont de deux sortes, les jouissances permises qui sont nécessaires au corps et les jouissances dont l'exercice est un acte expressément positif – une mitzva

La joie, nous l'avons vu, est à la fois la permission et l'obligation de s'accorder licitement les jouissances physiques, ce qui permet l'équilibre convenable du corps et de l'âme, équilibre nécessaire à l'homme pour qu'il soit heureux et content. Rabbi Juda Halévi développe le sujet de cet équilibre au début du Livre III, où il décrit le *'hassid*, c'est-à-dire le servant Dieu accompli, et la manière dont celui-ci se conduit et prend soin de son corps et de lui-même de manière précise et équilibrée.

Un examen attentif des propos de rabbi Juda Halévi montre qu'il ne parle pas ici de la manière dont l'homme servant Dieu traite son corps, mais des opérations physiques qui sont en elles-mêmes des conduites de *mitzva*, telles que manger le chabbat et les jours de fête. Tirer un plaisir du fait de manger les jours de semaine, acte dont la finalité est d'assurer la subsistance du corps et de le réjouir afin que l'homme puisse servir Dieu dans la joie, n'est pas comparable à la

jouissance du fait de manger un jour de chabbat ! Manger de bonnes choses le chabbat est une *mitzva*, à la fois obéissance à un précepte et bonne action ; cet acte élève l'homme et le surhausse. Manger de bonnes choses en semaine est souhaitable et permis pour le service de Dieu, mais n'est pas considéré comme une *mitzva*.

> *« Ta contrition aux jours de jeûnes ne te rapproche pas plus de Dieu que ta joie pendant les shabbat et les jours de fêtes, lorsque ta joie est fervente et d'un cœur entier. Et de même que les supplications exigent pensée et intention, de même la joie de la* mitzva *et de la Thora exigent pensée et intention. Tu te réjouiras en la* mitzva *elle-même, par amour pour Celui qui l'a ordonnée, tu reconnaîtras le bien qu'Il t'a fait en te la donnant... »*

La joie procurée par l'accomplissement d'une *mitzva* doit procéder d'une intention réfléchie et d'un acte effectué d'un cœur entier ; ainsi, l'acte physique et le plaisir matériel se transforment en un acte sublime et formidable au service de Dieu, en rien inférieur aux supplications et à la prière.

> *« ...comme si tu pénétrais dans Sa demeure, invité à Sa table et à jouir de Ses bienfaits. »*

Manger en tant que *mitzva* avec l'intention voulue et la joie qui l'accompagne élève la dimension matérielle au niveau le plus haut possible de la réalité ; c'est comme si l'homme mangeait alors un repas provenant de la table haute du Roi. Un homme simple peut manger son repas dans sa maison et il lui sera compté comme s'il avait consommé la part qui lui revient des offrandes apportées au Sanctuaire. Voilà donc une chose extraordinaire !

Toutefois, un tel acte physique – manger et boire – ne sera considéré comme *mitzva* que sous condition qu'il ait été accompli en obéissance à un commandement explicite :

> *« La Thora n'a pas livré au hasard le fonctionnement de ces facultés, mais elles sont toutes réglées par la tradition,*

car il n'est pas au pouvoir des hommes de donner aux facultés de l'âme et du corps la part qui leur convient le mieux, ni de fixer la durée de leur repos et de leur mouvement. »

Le commandement de manger le chabbat consiste à prendre trois repas. Celui qui en mangerait cinq n'en retirerait de ce point de vue aucun avantage. Ni non plus celui qui prendrait consciencieusement trois repas le mardi ! La répartition des actions dans le temps et leur mesure ne relèvent pas de l'arbitraire de la raison humaine ; elles relèvent uniquement de la volonté de Dieu exprimée dans Ses commandements. Ces actions accomplies conformément aux commandements avec l'intention de servir Dieu élèvent l'homme et lui permettent d'accéder à la joie véritable.

Chabbat et jouissance du corps

Un commandement particulier nous enjoint, le chabbat, de donner sa part de jouissance au corps

Discutant la question des *mitzvoth* réalisées au travers des plaisirs du corps, rabbi Juda Halévi en revient à traiter le sujet du chabbat. Un des commandements concernant le chabbat est celui de « l'honneur du chabbat » et un autre celui du « plaisir du chabbat ». Le chabbat, le Juif se plaît aux délices du manger et du boire, du repos et du chant et rend grâce à Dieu. Il existe une *mitzva* de sanctifier le chabbat « sur le vin », de manger des poissons et des viandes et toutes sortes de mets choisis, préparés depuis la veille et répartis en trois repas. Une part importante de l'accomplissement des *mitzvoth* positives du chabbat est réalisée par des plaisirs physiques. Il est même possible de dire que l'interdit de travailler le chabbat est essentiellement destiné à amener l'homme à un état où il peut prendre du plaisir et se reposer. L'interdiction de travailler oblige le Juif à se préparer pour le chabbat à l'avance, à préparer tous les repas dès la veille, puisqu'il ne peut rien faire le jour même du chabbat. Il est donc libre le chabbat pour jouir de tout ce qu'il a préparé. La cessation de

l'activité a pour ainsi dire pour objectif de servir la jouissance et la réjouissance du chabbat. La *mitzva* du chabbat est ainsi exemplaire du service de Dieu par la joie.

Signification du chabbat

Le chabbat est l'expression concrète de la foi dans la création du monde et dans la Providence divine

Cela dit, pourquoi un jour de cessation du travail, consacré à la prière et aux réjouissances, est-il à ce point significatif dans le service de Dieu ?

« Il a ordonné le repos du chabbat, celui des fêtes et celui de la terre qui sont tous un rappel de la sortie d'Égypte et de la création du monde. »

Rabbi Juda Halévi explique que le respect du chabbat comporte une double dimension de foi : il est « rappel de l'œuvre du commencement » (comme cela figure sur les premières Tables – Chémoth xx, 10 : « ...car six jours durant Hachem a fait les cieux et la terre... et Il a cessé le septième jour c'est pourquoi Hachem a béni le jour du chabbat et Il l'a sanctifié ») ; et il est aussi rappel de la sortie d'Égypte (comme cela figure sur les deuxième Tables – Deutéronome v, 4 : « et tu rappelleras que tu as été esclave en terre d'Égypte et Hachem ton Dieu t'en a fait sortir d'une main forte et d'un bras tendu, c'est pourquoi Hachem ton Dieu t'a ordonné de faire le jour du chabbat »). Le rappel de l'œuvre du commencement vise la foi dans le Créateur du monde et le rappel de la sortie d'Égypte vise la foi dans la Providence divine qui dirige l'histoire des hommes.

Le Juif qui respecte le chabbat témoigne à son propre sujet qu'il a foi dans le Créateur du monde et dans la Providence divine et l'exprime de façon explicite dans la liturgie des prières du chabbat et des rites de sanctification (le *qiddouch*).

Le respect du chabbat n'est donc pas seulement celui d'une

mitzva spécifique pour elle-même. Elle a aussi pour objet d'implanter dans la conscience du Juif l'idée qui y est incluse. Nous croyons certes d'une foi parfaite que le Saint béni soit-il a créé le monde, mais aussi longtemps que cette croyance et cette idée restent abstraits, elles n'ont pas prise sur le réel et peuvent aisément se diluer et s'évanouir. La Thora est intéressée à ce que l'homme traduise cette foi dans le domaine des actes et c'est à cela, entre autres, qu'est vouée la *mitzva* du chabbat.

> *« L'observance du shabbat est par elle-même la reconnaissance de la souveraineté divine, mais une reconnaissance qui s'exprime en quelque sorte par un acte. En effet, quiconque accepte le commandement du chabbat parce qu'en ce jour fut achevée l'œuvre du commencement, admet sans aucun doute la création et il reconnaît donc l'existence du Créateur qui a façonné le monde. Mais quiconque n'accepte pas le chabbat tombe dans les doutes de la doctrine de l'éternité et n'a pas une foi parfaite en le Créateur du monde. »*

Nous apprenons ici une dimension nouvelle de ce qu'il est convenu d'appeler le « sens des *mitzvoth* », à la fois direction et signification. Il est des *mitzvoth* qui ont pour objet de traduire une idée abstraite en réalité concrète. Des *mitzvoth* qui ont pour finalité de transformer une valeur idéelle sublime en conduite définie et spécifique, la fixant ainsi dans la conscience. Elle est ainsi à la fois préservée et conservée d'une manière éminente.

Par exemple, le Juif est tenu d'avoir confiance en Dieu. Il peut se dire en permanence qu'il a confiance en Lui, mais de quelle manière cette foi se manifestera-t-elle concrètement[63] ? C'est ainsi que nous avons reçu le précepte de demeurer en Eretz Israël malgré les nombreux ennemis qui nous entourent, ainsi que l'énonce la Thora (Deutéronome VII, 17-18) : « et si tu dis en ton cœur “ces peuples sont plus

[63] Cf. l'ouvrage *Emouna ou-bita'hon* (= « Foi et confiance ») du rav Abraham Yechaya Karelitz, surnommé le Hazon Ich.

nombreux que moi, comment pourrais-je les vaincre ?” Ne les crains pas ! » De même se pose la question de savoir comment le commandement abstrait de l’amour du prochain se réalise concrètement ? Réponse : par exemple au travers de la pratique de la charité.

La ‘Hassidouth insiste particulièrement sur la trilogie « pensée, parole, acte ». Ce sont les trois moyens par lesquels l’homme agit dans le monde. Rabbi Juda Halévi souligne ici le fait qu’il est impossible de laisser les idées sublimes se manifester seulement dans le domaine de la pensée et de la parole. La Thora demande que nous les exprimions aussi dans le domaine des actes, ce qui exige la participation du corps.

« Il s’ensuit que le respect du chabbat rapproche du Créateur plus que l’abstinence et la vie monastique. »

Signification de la Révélation

Dieu a choisi de Se révéler dans un monde matériel, d’où la possibilité pour l’homme de sanctifier la réalité concrète

L’idée selon laquelle les actes physiques de l’homme possèdent une haute et sainte valeur semble être en contradiction avec la conception de la nature du divin. Dieu est transcendant, In-fini et Tout-puissant. Comment les actes physiques, matériels, de l’homme peuvent-ils produire de la sainteté divine ? Il est vrai que le Saint béni soit-il est pour ainsi dire venu à la rencontre de l’homme dans le monde, Il a donné au peuple d’Israël Thora et *mitzvoth*, Il a parlé à Moïse « Face à face », et il ne convient certes pas de dire qu’Il serait totalement séparé du monde. Nous sommes tenus d’agir selon ce qu’Il nous a ordonné, mais l’idée que les actes physiques de l’homme, y compris ceux par lesquels il éprouve des jouissances, possèdent sainteté et valeur spirituelle, est difficile à comprendre !

Pour résoudre ce problème, rabbi Juda Halévi nous demande de considérer à nouveau le processus de la manifestation de la « dimension divine » dans le monde. Elle s’attache à Abraham et à

partir de lui et de sa descendance elle s'attache à tout Israël. Par la suite, Dieu a protégé le peuple d'Israël en exil, Il l'a libéré, amené en Eretz Israël, terre d'élection de cette « dimension divine ».

Tout cela a déjà été exposé dans le Livre premier. Qu'est-ce que rabbi Juda Halévi cherche à nous communiquer ici ? C'est précisément le point suivant :

> *« Dieu a été appelé : "Dieu d'Abraham et Dieu d'Isaac", comme il a été appelé : "Celui qui réside auprès des Chérubins", et "Celui qui demeure à Sion" et "Celui qui réside à Jérusalem", parce que ces lieux ressemblent aux cieux, comme il est dit : "Celui qui demeure dans les cieux" parce que la lumière divine s'y manifeste, comme elle se manifeste dans le ciel. »*

Lorsqu'on pose à quelqu'un la question : « où se trouve Dieu », la plupart du temps il montrera le ciel. Ceux qui prient dirigent leur cœur et leurs yeux vers le ciel. C'est une erreur ! Le Saint béni soit-il est appelé « qui demeure dans les cieux » (Psaumes CXXIII, 1), mais depuis qu'Il s'est révélé à Abraham et qu'Il a placé sa Présence dans le monde, d'autres désignations se sont ajoutées à celle-là. Il est aussi appelé « Dieu des Pères », « Dieu d'Abraham », « Dieu d'Isaac », « Dieu de Jacob » ; Il est désigné par le nom des endroits où Il manifeste sa Présence, comme « Celui qui réside à Sion », « celui dont la Présence siège à Jérusalem » ; Il est aussi désigné par le nom des objets de culte que les hommes ont fabriqué selon Ses instructions, tel que « Celui qui réside auprès des chérubins ». Dieu Se dévoile dans le monde au travers des hommes et de leurs actes et c'est ainsi qu'Il veut faire résider Sa Présence dans le monde. Il a choisi le peuple d'Israël afin de régner sur lui et Se manifester dans le monde au travers d'Israël (Nombres XV, 41) : « Je suis Hachem votre Dieu qui vous ai fait sortir du pays d'Égypte pour être pour vous Dieu. » Lorsqu'Israël accomplit Sa volonté, Il manifeste Sa Présence dans le Sanctuaire et si – à Dieu ne plaise ! – Israël commet des fautes, Il leur retire Sa Présence. La finalité de la création est de faire descendre la lumière divine jusqu'au

plus bas du monde physique et, grâce aux actes physiques des hommes, le monde tout entier se trouve rédimé. Le Saint béni soit-il qui a créé le monde s'y révèle partout, et tout ce qui existe dans le monde, toutes les forces qui y agissent procèdent de Lui. Tout le réel est dévoilement du Saint béni soit-il et donc tous les actes des hommes s'effectuent dans le domaine divin. Par conséquent, il n'est pas difficile de comprendre comment des actes physiques, matériels, peuvent générer de la sainteté, lorsque l'homme agit sur l'ordre de Dieu, d'un cœur entier et avec l'intention appropriée. Lorsque le peuple d'Israël vit conformément à la Thora et aux *mitzvoth*, et lorsqu'il s'attache à la « dimension divine » qui se manifeste en lui, il atteint au plus haut niveau et il est alors l'orgueil du Créateur (Isaïe XLIX, 3) : « Israël dont Je Me glorifie. »

La manifestation de Dieu dans le monde est amour

Le fait que Dieu Se manifeste dans le monde au travers des hommes est appelé « amour ». C'est là le sens d'une expression telle que « aimant Son peuple Israël »

« Cette manifestation de Dieu s'appelle amour. » (fin du § 50)

Rabbi Juda Halévi nous enseigne une signification profonde d'une expression fondamentale qui revient fréquemment, y compris dans le rituel ; nous la répétons soir et matin dans les bénédictions qui précèdent la profession de foi du *Chéma' Israël* : « qui aime Son peuple Israël. » Que signifie cela que Dieu aime son peuple Israël ? Quel sens cela a-t-il de parler des « sentiments » de Dieu ?

Rabbi Juda Halévi explique que la manifestation de Dieu dans le monde au travers des hommes s'appelle « amour ». Dieu ayant fait choix d'Abraham et de sa descendance pour Se manifester par eux et au travers d'eux, nous comprenons que Dieu *aime* le peuple d'Israël. « Parce qu'Il a aimé tes Pères, et fait choix de sa descendance après

lui[64] » (Deutéronome iv, 37). La dimension divine présente chez les Pères comme une seconde nature et qui fut par eux transmise au peuple d'Israël tout entier a prédisposé ce dernier à une relation particulière avec le divin et à l'acceptation de Sa Thora. Nous rendons grâce à Dieu et nous Le louons pour cet amour et prions pour que jamais il ne cesse : « et que jamais Ton amour ne nous quitte ! »

Dévoilement de la lumière divine

Le dévoilement de la lumière divine au travers d'Israël est un processus qui se développe tout au long de l'Histoire

Rabbi Juda Halévi le répète tout au long de son livre ; la lumière divine se dévoile dans le monde au travers d'Israël. Le Saint béni soit-Il étend sa Présence sur Israël et le peuple d'Israël propage la lumière divine dans le monde.

Si nous considérons le déroulement de l'histoire du monde, nous constatons que le dévoilement de la lumière divine dans le monde au travers d'Israël se réalise en quatre étapes :

1ère étape : jusqu'à l'apparition du peuple d'Israël dans le monde, celui-ci pratiquait des cultes idolâtres. L'idée d'un Dieu créateur et providentiel n'était pas inconnue mais elle n'avait pas de fondement dans la foi des hommes :

§ 54. « Les habitants de la terre n'étaient-ils pas dans l'aveuglement et l'erreur avant l'apparition des Enfants d'Israël, à l'exception de quelques-uns que nous avons mentionnés ? »

Le *'Haver* développe longuement les diverses croyances qui avaient cours parmi les hommes avant la révélation divine faite à Abraham, Isaac et Jacob. Le don de la Thora à Israël a été le couronnement du dévoilement de l'existence de Dieu dans le monde et a donné lieu dès lors à un changement irréversible. L'influence de la

---

[64] Au singulier, faisant allusion à Jacob (NdT).

Révélation a permis l'émergence d'une nouvelle compréhension, un déclin de l'idolâtrie, et a même provoqué à terme l'apparition de deux grandes religions dans le monde, le christianisme et l'islam, qui ont contribué quelque peu à rédimer le monde. La croyance en Dieu adoucit nécessairement les mœurs des hommes, elle les rend plus pudiques... les hommes savent qu'ils ne sont pas les maîtres du monde. Tous les discours modernes sur les droits de l'homme, sur l'altruisme (parfois appliqué – hélas ! – sans discernement), trouvent tous leur inspiration dans les préceptes de la Thora ! Ces valeurs, l'humanité les a apprises au Sinaï et tout cela procède de l'existence du peuple d'Israël. L'amour que Dieu nous manifeste s'accompagne d'une immense responsabilité d'Israël pour le monde.

2ème étape : la pratique de la Thora par le peuple d'Israël. Lorsqu'Israël étudie et pratique la Thora, lorsqu'Israël vit selon la Thora, pratique les *mitzvoth* – en particulier en Eretz Israël, qui est son lieu naturel, avec le culte du Sanctuaire et les offrandes – la lumière divine se dévoile en Israël dans toute sa puissance. Dans cette situation, le peuple d'Israël bénéficie de miracles dévoilés et de sauvetages sur-naturels, ce qui prouve que la lumière divine repose sur lui.

3ème étape : Israël est en exil de sa terre et sa survie en exil pendant une si longue durée dévoile la nature particulière de ce peuple. Tout d'abord, l'exil lui-même et la destruction du Sanctuaire montrent à tous que si Israël ne sert pas Dieu convenablement, s'il faute, il subit un châtiment sévère. Être le peuple de Dieu exige une conduite appropriée. En son absence, la sanction ne tarde pas. Par conséquent, le châtiment que constitue la destruction du Sanctuaire dévoile à tous qu'Israël est le peuple de Dieu. Ensuite, le fait qu'Israël puisse continuer à exister malgré l'exil, malgré les persécutions et les malheurs, prouve qu'il se passe là quelque chose hors normes, quelque chose qui ne correspond pas au fonctionnement normal de la nature. Aucune nation au monde n'a réussi à subsister après avoir été exilée de sa terre. Toutes se sont fondues dans les populations des pays où elles ont été déportées. La permanence de l'existence d'Israël prouve

qu'il est le peuple de Dieu et que Dieu exerce sur lui Sa Providence et Sa protection, même dans les pays de ses ennemis.

4ème étape : le peuple d'Israël revit et revient s'établir sur sa terre. Il n'est pas de plus grand dévoilement de la lumière divine. Contre toutes probabilités, contre ennemis et opposants, nous voyons se réaliser sous nos yeux les paroles de consolation des prophètes d'Israël. Nous voyons les « ossements desséchés » d'Israël se revêtir de chair et de tendons, nous voyons un souffle les pénétrer et une vie nouvelle les animer. Ce que nous avons demandé, ce pour quoi nous avons prié tant d'années durant nous est enfin donné :

> *« Vite, étends sur nous bénédiction et paix des quatre coins de la terre, brise le joug des nations de sur notre échine et fais nous vite aller la tête haute à notre terre. »*

Nous voyons le processus de germination de la Délivrance ; la manière dont Israël retrouve ses forces physiques et matérielles, comment il parvient à gouverner un État sur la terre d'Israël, malgré l'hostilité et les menaces et les oppositions des Nations, y compris certaines des plus civilisées d'entre elles. Les forces d'opposition sont puissantes, de l'intérieur et de l'extérieur, mais, en dépit de tout cela, Israël fait preuve de fermeté et de détermination et se montre capable d'une résistance extraordinaire. C'est la grande manifestation de la Présence de Dieu dans le monde au travers d'Israël.

Le Psaume 19

Le Psaume 19 affirme que la Thora est plus importante que la création ; sans la Thora, la création est privée de signification

Une question cependant demeure encore sans réponse : à quoi tout cela sert-il ? En vue de quoi Dieu – le Créateur – a-t-Il besoin de se révéler dans le monde, que ce soit au travers des hommes ou au travers de la Thora et des *mitzvoth* ? Ne suffit-il pas de regarder le monde de la nature pour se convaincre de Sa grandeur, de Sa sagesse ? N'est-ce pas une voie sûre pour parvenir à l'amour et à la crainte

révérencielle de Dieu ? C'est pourtant ce que Maïmonide a écrit à l'article 2 du deuxième chapitre des Règles des fondements de la Thora :

> *« Quelle est la voie de l'amour et de la crainte de Dieu ? Lorsque l'homme contemple Ses œuvres et Ses créatures grandes et merveilleuses, et comprend grâce à cela Sa sagesse incomparable et infinie, immédiatement il éprouve pour Lui de l'amour et il Le loue, Le glorifie et éprouve un grand désir de connaître le grand Nom. »*

Il semble que rabbi Juda Halévi veuille répondre à cette question en recourant au Psaume 19 (§ 56).

Ce Psaume, que nous récitons le chabbat matin parmi les Psaumes introduisant à la profession de foi du *Chéma' Israël* et à la prière de la *'amida*, peut susciter l'étonnement. Il commence par vanter les œuvres grandioses de Dieu, les cieux et les étoiles, la splendeur du soleil et soudain, sans transition, voilà qu'il parle de la Thora et de ses attributs extraordinaires.

1 Au chef des chantres. Psaume de David.

2 Les cieux racontent la gloire de Dieu, et le firmament proclame l'œuvre de ses mains.

3 Le jour en fait le récit au jour, la nuit en donne connaissance à la nuit.

4 Point de discours, point de paroles, leur voix ne se fait pas entendre.

5 Sur toute la terre [pourtant] s'étend leur harmonie, et leurs accents vont jusqu'aux confins du monde, là où Dieu a assigné une demeure au soleil.

6 Celui-ci, pareil au jeune époux sortant de sa chambre nuptiale, se fait une joie, tel un héros, de parcourir sa carrière.

7 Son point de départ est à l'extrémité des cieux, son orbite embrasse leur étendue : rien ne se dérobe à sa chaleur.

Et soudain :

8 La Thora d'Hachem est parfaite : elle réconforte l'âme. Le témoignage d'Hachem est véridique : il donne la sagesse au simple.

9 Les préceptes d'Hachem sont droits : ils réjouissent le cœur. Le commandement d'Hachem est lumineux ; il éclaire les yeux.

10 La crainte d'Hachem est pure : elle subsiste à jamais. Les jugements d'Hachem sont vérité : ils sont parfaits tous ensemble ;

11 plus désirables que l'or, que beaucoup d'or fin, plus doux que le miel, que le suc des rayons.

12 Aussi ton serviteur les respecte-t-il avec soin : les observer est d'un haut prix.

Quelle est la signification de ce passage brutal de la description de la création à celle de la Thora ? Quel message ce Psaume entend-il délivrer ?

Rabbi Juda Halévi nous dit : voici le message :

> *§ 56. Comme s'il avait dit : « Ne vous étonnez pas de ces récits, car la Thora est plus brillante, plus visible, plus notoire, plus utile et meilleure et, sans les Enfants d'Israël, il n'y aurait pas eu de Thora. »*

Certes, la création est grande et merveilleuse ; une grande sagesse s'y trouve impliquée, mais la Thora l'est encore davantage et d'une plus grande utilité. L'importance de la Torah est supérieure à celle de la nature.

Mais comment la Torah aurait-elle pu descendre dans le monde et s'y dévoiler sans l'existence du peuple d'Israël ? D'une part, l'existence du monde est sans valeur sans la Thora, mais d'autre part la venue de la Thora dans le monde n'est pas possible sans l'existence du peuple d'Israël. Le peuple d'Israël pratiquant la Thora est comme telle la finalité de l'existence du monde.

Tel est le fond du message du Psaume 19 et rabbi Juda Halévi

nous a permis d'en comprendre la signification.

Dieu des Pères et non Dieu de Moïse

Le Saint béni soit-Il est appelé Dieu des Pères et non Dieu de Moïse parce qu'Israël est une nation et que le judaïsme n'est pas une religion

Or, à peine avons-nous appris l'importance de la Thora, qu'une question intéressante se pose : pourquoi nous adressons-nous au Dieu d'Israël en tant qu'Il est le Dieu des patriarches, Dieu d'Abraham, Dieu d'Isaac et Dieu de Jacob ? Pourquoi ne l'appelons-nous pas « Dieu de Moïse » ? Après tout, Moïse a été le prophète de Dieu, celui par qui nous avons reçu la Thora qui lui a été donnée de la bouche de Dieu. C'est grâce à la prophétie de Moïse que la Thora est descendue dans le monde, c'est grâce à lui qu'Israël a pu se tenir au Sinaï et entendre les Dix commandements. C'est donc Moïse qui est la figure la plus importante du peuple d'Israël ! Pourquoi donc ce privilège des trois patriarches et cette apparente négligence à l'égard de Moïse notre maître ?

Cette question touche à un point fondamental concernant la définition de la nature du judaïsme. Le judaïsme n'est pas une religion et il ne dépend pas de la pratique de règles et de préceptes. Ce n'est pas la Thora qui a fait d'Israël un peuple. C'est, au contraire, le peuple d'Israël qui a reçu la Thora. Rabbi Juda Halévi nous le dit : le judaïsme est affaire nationale. Moi, en tant que Juif individuel, je ne me relie pas au Créateur par le fait que j'observe la Thora et les *mitzvoth*, que j'obéis à Ses lois et Lui adresse mes prières. Je m'attache au Saint béni soit-Il tout d'abord par le fait que je suis un membre du peuple d'Israël. Que je suis, moi aussi, l'un des fils d'Abraham, d'Isaac et de Jacob. Parce que je suis un membre du peuple d'Israël, j'appartiens donc au peuple de Dieu qui a reçu la Thora et qui a des obligations envers elle, et c'est pour cela que j'accomplis mon devoir en pratiquant la Thora et les *mitzvoth*. C'est pour cela qu'un « prosélyte » qui « se convertit » ne commence pas par accepter de pratiquer les

commandements. Il commence par s'identifier au peuple d'Israël et pénètre dans l'alliance d'Abraham notre père. Il devient l'un d'entre nous et c'est par cela que l'obligation de la Thora et des *mitzvoth* s'impose à lui.

La Thora raconte qu'après la faute du veau d'or, Dieu a dit à Moïse (Chémoth xxxii, 10) :

> *« et maintenant, laisse-Moi et Ma colère s'enflammera contre eux et Je les détruirai et de toi Je ferai un grand peuple ! »*

Après la faute des explorateurs, une proposition similaire est faite à Moïse (Cf. Nombres xiv, 11-12). Dieu propose en quelque sorte à Moïse de générer un nouveau peuple d'Israël à partir de lui. Moïse refuse et prie, et la décision est rapportée. Mais quelle serait en réalité la différence ? Qu'est-ce que cela changerait si le peuple d'Israël descendait de Moïse au lieu de descendre d'Abraham, d'Isaac et de Jacob ?

De fait, il s'agit là d'une question extrêmement significative et elle distingue le judaïsme de toute religion. Le peuple d'Israël, le peuple des fils d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, porte le nom de Dieu dans l'histoire. C'est un peuple que Dieu S'est choisi à cause de la « dimension divine » particulière qui l'habite depuis toujours. Un Israël issu de Moïse serait une école, une religion, pas un peuple. Ce serait une communauté pratiquant des règles et des préceptes, et quiconque serait en défaut à ce sujet en serait exclu. Cela, ce n'est pas le judaïsme.

Certains des adeptes du mouvement des « Lumières » se sont trompés à ce sujet. On connaît la formule de Moïse Mendelssohn : « Sois Juif dans ta maison et homme quand tu en sors ! » Ce personnage a diffusé l'idée que les Juifs étaient tout simplement des hommes de religion mosaïque. Ils pratiquent les lois que Moïse leur a prescrites, mais autrement ce sont des hommes comme les autres. Un Juif vivant en Allemagne n'est pas un Juif allemand, mais un Allemand de religion mosaïque. Cette conception visait à détruire le

fondement national de l'identité juive, hébraïque d'Israël. Elle aurait transformé la collectivité d'Israël en un ensemble d'individus. Mais la « dimension divine », le projet de Dieu qu'Israël porte dans l'histoire, passe par le peuple d'Israël tout entier et non par des individus singuliers, aussi éminents soient-ils.

> *« En effet, ils n'ont pas été distingués grâce à Moïse, c'est Moïse qui a été distingué grâce à eux. Car l'amour divin s'est manifesté seulement dans la foule des descendants d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, et Moise a été choisi pour que par son intermédiaire le bonheur leur parvienne. D'ailleurs, nous ne sommes pas appelés le peuple de Moïse, mais le peuple de Dieu. »*

Moïse, malgré son envergure immense, n'a pas été choisi pour être à l'origine du peuple d'Israël mais pour être un envoyé. Sa mission était d'être celui par qui la Thora de Dieu serait donnée à Israël.

L'impureté

Paragraphes 58 à 62

Union du corps et de l'esprit

Le spirituel et le physique peuvent s'unir et s'influencer réciproquement, que ce soit de manière positive ou négative ; l'inadéquation de l'un à l'autre ne génère pas d'« impureté »

L'idée maîtresse de la notion de « dimension divine » telle que l'expose rabbi Juda Halévi est la mise en place de la possibilité de l'union merveilleuse du matériel et du spirituel. Dieu se manifeste dans le monde au travers du peuple d'Israël. Il répand sur ses membres un épanchement divin lorsqu'ils se préparent à l'accueillir. Nous avons appris précédemment (Livre I, § 41 *et alia*) que la dimension divine élève même le corps du Juif au-dessus du niveau de la nature et provoque la réussite miraculeuse du peuple d'Israël.

Rabbi Juda Halévy nous a enseigné la relation directe, immédiate, existant entre la dimension divine et le corps, que ce soit chez la personne individuelle ou dans la collectivité d'Israël ou même dans le monde entier. Dieu est partout et donne vie à tout, mais il existe des « vases » ou réceptacles qui possèdent une préparation naturelle à accueillir la divine. La venue de la Thora dans le monde au travers du peuple d'Israël a prouvé que la relation, le lien, entre le corps physique et la réalité spirituelle est possible.

Puisqu'il en est ainsi, il est plausible de dire que lorsque le corps ne se prépare pas de manière appropriée à recevoir la réalité spirituelle, ou encore lorsque l'homme chute de sa dimension spirituelle, ce manque de spiritualité exerce une influence sur le corps et cet état de fait s'exprime de diverses manières. La relation entre la spiritualité et la matérialité est tellement forte qu'elles s'influencent réciproquement : une spiritualité forte exerce une influence positive sur le corps et une spiritualité déficiente et de mauvaise qualité exerce

son influence en sens contraire. Cette déficience lorsqu'elle se manifeste au niveau du corps s'appelle « impureté ».

Les trois espèces d'impureté

L'impureté se divise en trois espèces parce qu'elle provient de trois sources différentes

L'impureté est certes une manifestation corporelle, mais elle rejaillit d'emblée sur des dimensions spirituelles. Un homme impur ne peut consommer les nourritures consacrées par leur offrande au Sanctuaire. Il est mis à l'écart de tout ce qui touche à la sainteté, il est éloigné de la chose divine.

L'impureté se subdivise en trois catégories :

1) L'impureté du mort
2) L'impureté liée à l'appareil génital (menstrues, flux, accouchement, relations sexuelles)
3) Maladies (différentes sortes de lèpre)

L'impureté du mort : le cadavre lui-même est « le principe des principes de l'impureté. Il rend impur tout ce qui entre en contact avec lui, tout ce qui se situe en sa proximité de la manière définie par la *halakha*. Celui qui a touché un mort est ainsi devenu impur mais d'une impureté de rang inférieur. Et celui qui le touche, devient à son tour impur, mais là encore d'une impureté à nouveau diminuée.

Menstrues, flux, accouchement : l'appareil génital de l'homme ou de la femme peut être générateur d'impureté. Le sang menstruel ou le sang provenant de pertes chez la femme la rend impure. L'émission de sperme rend impur l'homme et par suite la femme qui serait en contact avec lui (impureté des pollutions). Lorsque les écoulements de liquide séminal se répètent (flux, par exemple dans le cas d'une gonorrhée) l'impureté est plus grave. L'accouchement rend aussi impure la femme qui a enfanté.

Lèpre : certaines plaies cutanées rendent impure la personne chez qui elles se manifestent. De même certaines plaies apparaissant dans un vêtement ou sur les murs d'une maison.

Cette répartition en trois catégories n'est pas purement formelle. Elle est principielle. La preuve en est que la législation concernant ces différents cas d'impureté n'est pas identique, en particulier pour ce qui est de la mise à l'écart de la personne impure hors des différents camps constituant le campement d'Israël[65].

Celui qui est impur pour avoir été au contact ou dans la proximité d'un mort est écarté du « camp de la prêtrise », c'est-à-dire du cercle le plus intérieur. Les personnes impures par suite de menstruations, de flux ou d'accouchement sont écartées aussi du « camp des lévites » qui est le cercle médian ; il entoure le camp des prêtres et est lui-même entouré par le camp d'Israël. Les lépreux sont écartés aussi de ce dernier qui est le plus extérieur.

La mort comme source d'impureté

L'impureté survient en cas de mort, lorsqu'une présence authentique, une vitalité, soudain disparaît ; la spiritualité est à l'origine de la vie et la vie sert de fondement à la spiritualité

Rabbi Juda Halévi propose une explication globale de la notion d'impureté qui donne une signification unitaire de toutes les formes d'impureté[66]

§ 60. « L'impureté de la lèpre et des flux et écoulements peut être mise en relation avec l'impureté du mort. La mort, en effet, est la plus grave des corruptions... »

C'est-à-dire que la mort, la pire des vacuités, est la source de l'impureté. La mort est néantisation de l'être, suppression de la vie ;

---

[65] Voir Maïmonide, Règles de la venue au Sanctuaire, chapitre III.

[66] Selon son habitude, rabbi Juda Halévi se refuse prudemment à affirmer que cette explication exclut toute autre approche. Il se contente de la proposer comme une des voies d'accès vers une compréhension du sujet.

elle est destruction radicale et c'est pour cette raison et en tant que telle qu'elle est la cause immédiate de toute forme d'impureté.

Comment cette idée rend-elle compte des trois catégories d'impureté ?

L'impureté du mort : le cadavre, la dépouille d'un mort, c'est l'expression la plus perceptible du vide immense provoqué par le départ de la vie.

Les victimes de flux et d'écoulements, menstrues et accouchements : l'appareil génital de l'homme, c'est-à-dire la fonction sexuelle, est responsable des enfantements et donc de la fécondité qui rend possible la multiplication de l'homme sur terre. Elle est donc tout entière tournée *a priori* vers la production de vies nouvelles. Lorsque cette fonction tourne à vide, les flux et écoulements en tous genres sont les signes d'espérances de vie avortées. C'est une forme de mort.

> *« De même le sperme corrompu ; il possédait en effet un esprit naturel et était prédisposé à devenir une goutte de semence, donnant naissance à un être humain ; sa corruption est à l'opposé de la dynamique de la vie et de l'esprit animal. »*

La semence émise en pure perte rend donc impur et de même les menstruations qui surviennent chez la femme sont le signe d'un échec de la fécondation. Chaque mois, la femme ovule et la matrice recueille cette chance de vie nouvelle sur ses parois qui se sont richement tapissées en prévision de la gestation espérée grâce à la fécondation par la semence masculine. Après une quinzaine de jours, si l'ovule n'a pas été fécondé, les parois de la matrice se détachent, se décomposent et sont expulsées sous forme d'abondants écoulements sanguins. Par conséquent, toutes les formes d'écoulements et de flux provenant de l'appareil génital masculin ou féminin sont l'expression d'une fécondation possible mais avortée, ce qui rend impur aussi bien celui ou celle qui en a été victime que ce qui entre en contact avec l'un d'eux. Mais, pourrait-on dire, dans le cas de l'enfantement, c'est tout le contraire ! La femme qui a donné naissance à un enfant a donné la

vie ! Pourquoi est-elle impure ? Certes, l'enfant qui est né est une vie nouvelle venue au monde, mais dans le corps de la femme un vide s'est formé là où auparavant une vie palpitait. La naissance s'accompagne de « déchets » (physiques et psychiques) qui sont les traces d'un appareil mis en place pour accompagner la gestation ; celle-ci ayant heureusement abouti, voici qu'ils sont devenus caduques et inutiles et que – pour ainsi dire – ils meurent...[67]

La lèpre : « et le membre lépreux est comme mort ». Les membres du lépreux frappés par la plaie perdent leur vitalité, le sang n'y circule plus, ils se nécrosent et tombent – puissions-nous être épargnés ! – Ces membres ont perdu leur vitalité et sont donc comme morts.

Cette approche extraordinaire situe la sainteté et la spiritualité comme sources de vie et l'impureté à l'opposé. Le Sanctuaire est source de sainteté et source de vie. La spiritualité apporte un surplus de vie au monde et une personne animée de spiritualité est plus intensément attachée à la vie. Pour que la « dimension divine » se révèle dans le monde, la vie doit être présente dans toute sa vigueur. « Le Saint béni soit-Il ne fait reposer Sa Présence que sur un être vaillant, riche et sage » dit le Talmud (Nédarim 38a). Là où la vitalité est absente, la spiritualité n'a pas de support et l'impureté se glisse dans ce vide. « La Présence divine, la *Chékhina*, ne repose ni du dedans de la paresse, ni du dedans de la tristesse, mais seulement du dedans de la joie. » (Midrach aggada, Vayé'hi, 48[68])

Les forces vitales dans toute leur vigueur sont la condition de la spiritualité. Il faut donc veiller à les renforcer et à les garder saines afin de pouvoir bénéficier des épanchements de spiritualité.

---

[67] Le « baby blues » (probablement dû au bouleversement hormonal survenant chez la femme après l'accouchement) et la dépression post-natale ne sont-elles pas une des formes par lesquelles se manifeste ce vide soudain qui s'est comme creusé dans le corps et dans la conscience de la nouvelle maman ? La *halakha* juive serait donc comme une réponse qui ferait savoir que ce qui se passe est normal, naturel, et que ce « passage à vide » doit être pris en charge et encadré. Ce n'est pas une punition, mais une cure ! (NdT)

[68] Voir aussi TB, Pessa'him 117a (NdT).

> *« Car en vérité l'élévation spirituelle est le centre de la vie ; mais il est impossible que la spiritualité soit développée autant qu'il conviendrait si lui manquent tous les acquis matériels nécessaires à la plénitude et à la modernité d'une nation, ainsi le réveil conduisant à exiger une vigueur nationale, matérielle et tous les autres organes de la vie dans son ensemble. »* [69]

La relation entre la vie et la spiritualité est réciproque. De même qu'il ne peut y avoir de spiritualité sans la vie, il ne peut y avoir de vie vraie sans spiritualité.

Une remarque intéressante peut être faite dans ce contexte. Elle souligne la différence de sensibilité religieuse entre le judaïsme et, par exemple, le christianisme. Alors que dans ce dernier, l'un des rôles importants du prêtre est d'accompagner la mort, la fonction essentielle du cohen est de bénir la vie. Et il doit précisément se garder de tout risque de devenir impur au contact ou en présence de la mort. Ce sont, tout autrement, les proches – parents, amis et voisins – qui assistent le mourant et accompagnent ses derniers instants lorsqu'ils proclament avec lui la profession de foi d'Israël : « Écoute Israël ... Dieu est Un ! »

Impureté et spiritualité

> *L'impureté ne s'étend pas à quelqu'un qui est éloigné de toute spiritualité ; il faut une personnalité délicate pour être sensible à l'impureté*

Il est dès lors possible de comprendre pourquoi le non-Juif n'est pas susceptible de devenir impur au contact du mort. De même, aucune des autres sources d'impureté n'ont d'effet sur son statut. C'est tout simplement parce que la « dimension divine » ne le concerne pas.

---

[69] Rav Abraham Isaac Hacohen Kook, *L'Élégie à Jérusalem*, résumé de l'oraison funèbre prononcée à l'occasion du décès de Théodore Herzl, 20 Tamouz 5620 (3 juillet 1904), publiée dans la revue « Sinaï » n° 47.

Il n’en est ni proche ni loin et ni il s’en approche ni il s’en éloigne.

§ 60. « De telles corruptions n’affectent, en raison de leur délicatesse, que les êtres pourvus d’esprits subtils et d’âmes nobles, liés aux dimensions divines par la prophétie, les rêves véridiques et les visions claires. »

Le Juif ne perçoit pas non plus nécessairement l’impureté qui l’affecte. Il lui faut posséder une personnalité délicate et spirituelle. L’impureté est comme une laideur ou une souillure spirituelle et ne peut être perçue que grâce à une finesse spirituelle qui n’est pas l’apanage de tous.

« Il existe aussi des gens qui éprouvent une lourdeur en leur être aussi longtemps qu’ils ne se sont pas lavés de leur impureté. [...] La plupart d’entre nous sont bouleversés en approchant des morts ou des cimetières et ont l’esprit troublé pendant quelque temps dans la demeure où se trouvait un cadavre. Mais celui qui a un esprit grossier n’est pas altéré pour autant. »

La plupart des gens se sentent mal à l’aise dans les cimetières (ceci bien entendu sans rapport avec la tristesse et la douleur d’un deuil). Il existe toutefois des personnes que cela ne touche guère, parce qu’elles ont une nature plus « grossière ». Il ne faut ni s’étonner de cela, ni le dédaigner ; en effet, c’est un fait que certains éléments naturels plus délicats peuvent s’altérer en présence d’une impureté.

La halakha *: une législation protectrice*

Autre explication : en légiférant à son sujet, la halakha *a étendu sa protection au domaine de l’impureté, permettant ainsi à l’homme d’affronter des forces qu’il ne peut maîtriser seul*

Je voudrais proposer encore une explication supplémentaire concernant l’impureté, prenant en compte ses trois composantes.

L’impureté et la pureté ne sont pas des « forces » distinctes et

conflictuelles. Elles font toutes deux partie d'un même ensemble global : l'homme doit se mesurer au monde et à ses réalités. L'homme doit être maître de sa vie. Il affronte toutes les « forces » agissant dans le monde et il doit trouver sa voie. Il doit trouver des solutions aux problèmes de l'existence : la subsistance, la famille, la société, la foi, la spiritualité et continuer à progresser et à vivre de la manière la meilleure et la plus juste possible. Ce n'est pas facile, c'est un effort constant, quotidien, mais l'homme parvient en général au contrôle et à l'équilibre, et il gère sa vie en faisant face à toutes les difficultés.

Il existe toutefois trois domaines sur lesquels l'homme n'a aucun pouvoir ; les forces avec lesquelles il doit se mesurer sont plus puissantes que lui et il lui est impossible de les dominer :

Le premier de ces trois domaines est celui de la mort. L'homme sait qu'un jour il mourra et il n'a aucun moyen de se dérober. Ses proches aussi peuvent mourir et, lorsque cela se produit, l'effet sur lui est dévastateur. La conscience même de la mortalité, du fait que la mort est là, qui le guette, qui l'attend au tournant, qui finira par trancher le fil de sa vie, de ses rêves et de ses aspirations, peut conduire l'homme au désespoir, à un sentiment d'inutilité : à quoi cela sert-il, de vivre ?

Le deuxième domaine est celui de la sexualité. L'homme est travaillé sans cesse par les instincts et les pulsions sexuelles auxquelles il est en permanence tenté de céder. Le sang des menstruations chez la femme, les pollutions chez l'homme, constituent un rappel permanent du fait que ce domaine échappe au contrôle de l'homme. Il s'agit d'une fonction naturelle que l'homme doit apprendre à gérer tant bien que mal, mais qui risque toujours de l'entraîner au-delà de ce qu'il aurait voulu.

Le troisième domaine est celui des maladies. La nouvelle peut tomber soudain, comme un coup de tonnerre dans un ciel serein, que lui-même ou un proche – Dieu nous préserve – est en fait gravement malade. Commence alors une terrible épreuve que l'on affronte chaque jour, à chaque instant. La médecine, bien sûr, fait ce qu'elle peut et ses

progrès sont impressionnants. Mais il reste toujours cette marge où elle est impuissante. Impuissante à guérir et impuissante aussi à calmer les souffrances. Et face à la maladie, les hommes sont désarmés.

Voilà donc trois domaines dans lesquels l’homme constate qu’il est totalement vulnérable, sans possibilité de contrôle et il peut s’en trouver déstabilisé, désespéré. C’est là que la Thora intervient et elle l’aide à affronter les situations difficiles où l’entraînent les péripéties de la vie. Ces « forces », ces fonctions, ne sont pas absentes des préoccupations de la *halakha*. Elles font partie du cycle de la vie, et la législation traditionnelle sait comment les gérer. Lorsque l’homme se heurte à un problème appartenant à l’un de ces domaines, la *halakha* prescrit exactement comment il convient de se conduire ; la Thora le dirige ! Il existe de l’impureté dans le monde, il existe des situations où l’homme livré à lui-même serait impuissant, confronté à des forces gigantesques qui dépassent ses faibles ressources. Mais ces situations-là aussi appartiennent au monde que Dieu a créé. La Thora peut donc rassurer l’homme et lui dire : tu n’es pas seul ! Tous les hommes se mesurent aux mêmes difficultés, « beaucoup ont bu et beaucoup boiront » (cf. Kétouboth 8b), et lorsque ces problèmes surviennent, voilà comment agir. La manière dont il faut se conduire en de telles circonstances est à notre portée et il nous appartient donc de suivre exactement les prescriptions de la *halakha*. Si elle ne nous permet pas de toujours comprendre le « pourquoi » des choses, du moins répond-elle aux questions du « que faire et comment ». Et ainsi se trouvent réintégrées dans le registre des significations ces choses qui apparemment échappaient à notre contrôle.

En approfondissant la réflexion à ce sujet on peut encore ajouter : les caractéristiques de la manière d’être de l’homme font qu’il ne reste pas figé dans une structure statique. Un jour l’homme est heureux et il se réjouit et le lendemain il est d’humeur maussade. Un jour il sent que les choses lui réussissent et un autre jour il est plongé dans la tristesse et il se sent dépressif. Cette versatilité pourrait faire croire que cet état de chose est mauvais, malsain. On tendrait à croire

qu'il faudrait être toujours joyeux, de bonne humeur ; qu'il faudrait toujours voir tout « en rose » et progresser et s'élever constamment. En vérité, il est de la nature de l'homme d'être précisément composé des deux mouvements, ascendant et descendant. D'un va et vient et d'allers-retours et c'est justement ainsi qu'il peut réussir à améliorer sa situation en reprenant aujourd'hui, pour tenter de le résoudre, un problème resté hier sans solution. « Sept fois le juste tombera et se relèvera » dit Salomon (Proverbes XXIV, 16). Mais pourquoi doit-il tomber ? Parce que chaque chute prépare le relèvement qui suivra. Il est impossible d'être toujours « au mieux » de ses capacités. Nous constatons cela dans tous les domaines de la vie. S'agissant par exemple de la vie professionnelle, les hauts et les bas se succèdent. Quelqu'un peut, à Dieu ne plaise, perdre son emploi, ses affaires peuvent péricliter. Les dettes s'accumulent, on ne voit pas comment s'en sortir et le désespoir nous guette. Puis, avec le temps, la situation change. On reprend des forces, on relève la tête et on tourne la page. On connaît bien ces situations, en particulier dans le domaine spirituel. On se sent un jour proche de Dieu, l'étude de la Thora nous sourit, on prie d'un cœur confiant avec ferveur, et le lendemain il semblerait que le ciel se soit couvert de nuages. La Thora nous paraît opaque, Dieu pour ainsi dire se cache. On ne se rend pas bien compte du fait qu'il est tout à fait normal et sain qu'il en soit ainsi. L'homme tombe et se relève et lorsqu'il se relève de la chute, il parvient à s'élever à des hauteurs qui auparavant lui étaient restées inaccessibles.

Chez de grands hommes les chutes sont plus grandes encore. « Plus un homme est grand et plus ses instincts sont puissants » (Soucca 52a). Les récits ne manquent pas au sujet de grands hommes qui sont parvenus à se hisser à d'extraordinaires sommets spirituels mais qui aussi sont tombés dans des dépressions profondes et ont connu de terribles crises.

C'est là le processus de l'impureté et de la pureté, de rapprochement et d'éloignement, de montée et de descente – en perpétuel recommencement.

La « lèpre »

Lorsque la Présence divine, la Chékhina*, se retire de l'homme, le vide qu'elle laisse derrière elle se concrétise sous forme de « lèpre », signe ou manifestation de son absence. Les cohanim savent distinguer une affection physique d'une maladie spirituelle*

Ces explications rendent bien compte de la nature de l'impureté en ce qui concerne le corps. Affronter la mort et la maladie, se mesurer à la sexualité et à la fécondité, tout cela relève des fonctions biologiques et physiologiques, affectives et psychologiques ; tout cela, en fin de compte, est lié au corps. Mais comment expliquer la « lèpre du vêtement » et la « lèpre de la maison » ? Comment est-il possible que l'impureté frappe directement les objets ou la maison ?

C'est la question que pose le roi des Khazars :

§ 61. « Mais la lèpre de la maison et du vêtement me reste encore inintelligible. »

Cela, tes propos ne me l'ont pas encore expliqué !

Le *'Haver* explique : la lèpre qui se manifeste dans un vêtement où dans les murs d'une maison est le signe, l'expression du départ de la *Chékhina*. Lorsque la *Chékhina* est présente en Israël, elle produit vitalité et animation. L'épanchement divin qui influence la *néchama* influence aussi les dimensions matérielles, non seulement le corps de l'homme mais aussi ses objets et sa maison.

« C'était l'une des manifestations particulières de la Présence divine que de résider au sein des enfants d'Israël comme l'esprit dans le corps humain. Elle leur procurait une vitalité divine et conférait éclat, beauté et lumière à leur corps, à leur physionomie et à leurs demeures. »

Mais lorsque l'épanchement divin se retire, le corps physique lui-même devient défectueux et se détériore :

§ 62. « Lorsqu'elle s'éloigne d'eux, leurs pensées s'abêtissent, leur corps s'enlaidit et leur beauté s'altère. Et

lorsqu'elle s'éloigne des individus, sur chacun d'entre eux apparaissent les effets de cet éloignement de la lumière de la Présence Divine. »

La lèpre du vêtement et la lèpre de la maison sont le signe extériorisé du fait que la *Chékhina* a quitté cet homme et que par conséquent cet homme lui-même n'est plus présent en sa plénitude d'être. L'absence de *Chékhina* signifie impureté, parce que celle-ci s'infiltre partout où la sainteté et la spiritualité ont disparu.

Pour quelle raison la *Chékhina* s'éclipse-t-elle, laissant place à l'impureté ? À cause des fautes :

§ 58. « Parmi les signes accomplis par la Présence divine, il faut noter qu'une colère divine modérée provoquée par leurs fautes se manifestait parfois sur les murs et les vêtements ; lorsque la chose se renforçait, ses effets apparaissaient avec plus ou moins d'intensité sur le corps. »

Les fautes de peu de gravité provoquaient une lèpre seulement sur les vêtements ou sur les murs des maisons ; pour des fautes plus graves, c'est le corps même de l'homme qui était atteint (nos maîtres ont enseigné que la plaie lépreuse touchant le corps provenait du *lachone hara'*, la « mal disance[70] »).

Étant donné que la lèpre qui rend impur et qui se manifeste soit dans les murs de la maison, soit dans le vêtement, soit encore dans le corps même de l'homme, provient de causes spirituelles, il faut distinguer soigneusement entre cette lèpre et les affections cutanées d'origine purement naturelle, clinique (ou physique lorsqu'il s'agit des murs ou des vêtements). Comment saura-t-on établir le bon diagnostic ?

« Les prêtres étaient chargés d'étudier la science subtile relative à la lèpre et de discerner celle qui était d'origine

---

[70] C'est-à-dire d'un usage pervers de la parole qui met la vérité elle-même au service du mal (NdT).

divine [...] et celle qui provenait de la complexion, celle qui était bien ancrée et celle qui ne l’était pas. C’est une science extraordinaire, à propos de laquelle Dieu a recommandé : “Prends garde, au sujet de la plaie de lèpre, de bien l’observer et de faire tout ce que vous ordonneront les prêtres lévites.” » (Ibid.)

Les cohanim, hommes de haute spiritualité, étaient capables de distinguer et de percevoir si la plaie qui leur était soumise était une affection cutanée physique ou si elle était d’origine spirituelle.

L’homme n’est pas prisonnier de son corps

L’homme est présent dans tout l’espace qui l’entoure et n’est pas enfermé dans son corps comme dans une prison

Comment se fait-il que l’absence de la spiritualité influe aussi sur la maison de l’homme et sur ses biens ? En fait, ce phénomène doit nous permettre de mieux comprendre ce qu’est l’homme. Il ne se réduit pas ni ne se limite à son seul corps. Sa présence véritable s’étend à son environnement. La *halakha* nous enseigne aussi cela en rapport avec l’impureté du mort. Lorsqu’un homme meurt sous le toit d’une maison (dans une « tente » dit la Thora) l’impureté qui apparaît s’étend à tous ceux qui sont alors présents dans la maison et même aux objets qui s’y trouvent, sans même qu’il y ait eu le moindre contact physique avec le cadavre. Pourquoi ? Parce que le mort n’était pas enfermé en son corps ; il était présent aussi dans son environnement. Et donc son absence s’y fait ressentir aussi. Dans le même ordre d’idées, la *halakha* établit que les quatre coudées qui entourent l’homme et qui représentent d’une certaine façon son « domaine propre » lui font acquérir tout ce qui s’y trouve comme si on le lui avait donné dans les mains[71]. De même, les règles du chabbat énoncent que, même là où il est interdit à l’homme de marcher, il dispose néanmoins

[71] Sous réserve que les objets en question n’aient pas un propriétaire dont les droits sont clairement établis (NdT).

de « quatre coudées de chaque côté ». Autrement dit, l'homme s'étend au-delà de son corps et ne s'y trouve pas limité exclusivement.

Cela est aussi concrètement perceptible. Un regard connaisseur permet de découvrir le caractère d'une personne rien qu'en observant l'ordre – ou le désordre ! – de sa demeure. Une maison propre et bien rangée témoigne de la maîtresse de maison diligente qui la gouverne. Une maison sens dessus dessous... Une maison contenant des objets d'art, des bibelots et des tableaux témoigne d'une personne possédant une âme d'artiste. Une maison pleine de livres témoigne d'une personne attachée à la Thora et à la sagesse. Et ainsi de suite... Même en entrant dans une boutique on peut percevoir immédiatement le caractère du commerçant ; si les vendeurs sont calmes et souriants ou s'ils donnent l'impression qu'on les dérange. L'homme imprime le sceau de sa personnalité sur tout son environnement. Il est présent dans tout l'espace qui l'entoure.

Corps et âme – relations de réciprocité

Il existe des influences réciproques entre l'âme et le corps et lorsque l'âme est en détresse, le corps souffre de manifestations psychosomatiques

Il ne faut pas s'étonner de voir une modification de l'ordre de l'esprit exercer une influence sur le corps de l'homme ; il est bien connu que des variations affectives intimes se traduisent aussitôt chez l'homme par des symptômes physiques :

§ 62. « Lorsqu'elle s'éloigne des individus, sur chacun d'entre eux apparaissent les effets de cet éloignement de la lumière de la Présence Divine. Ainsi peut-on constater que l'éloignement soudain de l'esprit sous le coup d'une frayeur ou d'un souci a pour effet d'altérer le corps. »

Lorsqu'un homme a peur, son corps réagit en conséquence : ses cheveux se dressent, ses os tremblent, le rythme cardiaque s'accélère, la bouche s'assèche, le visage pâlit. À long terme, un homme soucieux

tombe malade ; ce peut être un ulcère à l’estomac, des rhumatismes articulaires, des douleurs dorsales… Il arrive fréquemment que des examens médicaux ne parviennent pas à déterminer les causes de ces troubles cliniques. Simplement parce que les causes ne sont pas physiques mais psychiques. Les influences réciproques du corps sur la psyché et de celle-ci sur le corps, appelées aujourd’hui « manifestations psychosomatiques, étaient connues au temps de rabbi Juda Halévi, et il nous aide ainsi à comprendre comment une spiritualité détériorée exerce une influence aussi bien sur le corps de l’homme que sur son environnement.

Thora et savoir scientifique

Paragraphes 63 à 66

La sagesse de la Thora

La sagesse de la Thora est merveilleuse et elle traite de tous les domaines. Pour pouvoir enseigner comment pratiquer les mitzvoth *les sages de la Thora de chaque génération doivent exceller dans tous les domaines de la science dans toute la mesure de leurs moyens*

Le roi des Khazars ayant entendu les propos du *'Haver* au sujet des influences réciproques de l'âme et du corps et la manière dont la Thora en traite, s'exclame émerveillé :

§ 63. « Je constate que votre Thora inclut tout ce qu'il y a de subtil et de profond dans les sciences, ce qui n'a pas son pareil en dehors d'elle. »

Tu m'as appris des choses halakhiques et spéculatives, et je vois que la Thora traite de tous les types de sagesse dans le monde, ce qui n'a son pareil dans aucune autre religion. C'est très impressionnant !

Le *'Haver* lui répond :

Certes, il est évident que la Thora traite de toutes les sciences, mais ne te méprends pas. Tu penses que ces sciences ne sont rien d'autre que « la sagesse du Créateur », et que c'est conformément à cette science que la Thora a été écrite par Dieu et donnée aux hommes ; il ne nous resterait plus qu'à nous en tenir mécaniquement aux sages et merveilleuses paroles de la Thora sans avoir besoin d'étudier les sciences. Ce n'est pas le cas ! Bien au contraire, pour pratiquer les commandements, pour comprendre ce que la Thora exige de nous, nous devons être des experts dans toutes ces sciences et nous devons les comprendre parfaitement ! Les sages de la Thora de toutes les générations doivent être compétents dans tous les domaines de la science, sans quoi il est impossible d'observer les

commandements.

Rabbi Juda Halévi donne ici quelques exemples de *mitzvoth* de la Thora qu'il est impossible de pratiquer sans une connaissance claire des données scientifiques mises en jeu. Par exemple, les *mitzvoth* liées à l'agriculture. L'interdiction des hybridations nécessite de connaître la botanique afin de distinguer les différentes espèces, de savoir quel espèce appartiennent à quelle famille, etc. Il faut connaître aussi l'étendue de l'expansion sous terre nécessaire à chaque plante pour pouvoir les écarter les unes des autres.

Les interdictions d'hybridation exige également la connaissance de la zoologie afin de distinguer et séparer les différentes espèces animales et savoir quelle espèce peut être accouplée à telle autre et celles qui ne le peuvent pas. L'interdiction de consommer une bête *tréfa*, atteinte d'une maladie dont elle serait morte si on ne l'avait pas abattue d'abord, nécessite la connaissance de la médecine animale, afin de savoir quelles lésions mettent l'animal en danger, quelle maladie provoquera sa mort, et ainsi de suite. Les « défauts des prêtres » rendent nécessaires des connaissances médicales. Les questions de *nida,* de *ziva*, c'est-à-dire tout ce qui relève des menstruations, des pertes ou flux, de même que les diverses questions de maternité exigent une connaissance approfondie de la gynécologie. Les commandements liés à la fixation du calendrier nécessitent la connaissance de l'astronomie et de la géométrie. Et ainsi de suite.

Autrement dit, il n'est pas possible d'être un *talmid 'hakham*, un sage de la Thora, sans être compétent dans divers types de sciences.

Aujourd'hui, avec le développement de la science et de la technologie, de nombreux domaines ce sont encore rajoutés dans lesquels les rabbins doivent devenir compétents. Par exemple, la question de l'électricité le chabbat et les jours de fête. Pour comprendre comment fonctionne l'électricité, il faut dominer la science de la physique à son plus haut niveau. Un maître qui veut pouvoir trancher une question concernant l'électricité doit étudier le sujet à fond, ou consulter des experts juifs versés dans la connaissance

de la Thora afin de mieux comprendre le fonctionnement des systèmes électriques. Sans quoi, il sera totalement incapable d'y comprendre quoi que ce soit et sera amené à se tromper complètement dans ses analyses halakhiques.

De même, par exemple, dans le domaine de la cacherout. Ce domaine ne cesse de se développer d'année en année. Pour se familiariser avec l'industrie alimentaire cachère, il est nécessaire d'étudier soigneusement la chimie et l'ingénierie des matériaux, afin d'être en mesure de permettre ce qui est permis et d'interdire ce qui doit l'être. Sans cette connaissance précise, il est impossible ne serait-ce même que de commencer à traiter de ce domaine gigantesque. Une autre question importante qui préoccupe le Grand Rabbinat d'Israël depuis plusieurs années déjà est celle du don d'organes et la détermination de « l'instant de la mort ». Pour qu'un maître puisse exprimer un avis responsable dans ce domaine, il doit pénétrer en profondeur certaines des questions médicales les plus « pointues » et se mettre constamment à jour des dernières innovations de la médecine moderne les concernant.

Dans toutes les générations, les sages d'Israël ont aussi été des savants informés des connaissances scientifiques de leur temps, et à mesure que la science progresse, les rabbins et les sages de la Thora doivent parfaire leurs connaissances dans tous ces domaines.

Il faut donc en appeler à toutes les institutions d'éducation religieuse : ne négligez pas l'étude des sciences, parallèlement aux études traditionnelles fondamentales. Bien évidemment, tous ne seront pas médecins ou physiciens ou chimistes, mais tous doivent recevoir des connaissances scientifiques de base, et tous doivent être éduqués de manière à posséder une attitude d'ouverture à l'égard de ces études. Il est important d'être conscient du fait qu'il existe de nombreux domaines de connaissance et de science et qu'il n'est pas possible aujourd'hui de les maîtriser tous ; cela développera donc aussi l'humilité qui permettra de dire : « je ne sais pas », lorsqu'on se heurte à ces différents types questions. Il ne faut pas tout mélanger

enseigne rabbi Juda Halévi. La Thora aborde tous les domaines, mais elle n'est pas un livre de science.

Effort intellectuel et aide d'En haut

En plus de l'effort intellectuel que l'homme doit fournir, pour parvenir à la compréhension ultime de toutes les sciences, une aide d'En haut est indispensable

Rabbi Juda Halévi ajoute une phrase qui nous permet de mieux comprendre l'ensemble de la question des connaissances et de la science. Après avoir énuméré tout une série d'exemples où une connaissance précise des réalités concrètes est indispensable pour pouvoir déterminer convenablement quelle doit être la *halakha* compte tenu des données scientifiques connues, il ajoute :

§ 64. « L'homme eût été incapable d'en élaborer les détails grâce à son seul raisonnement, sans une aide divine. »

La sagesse – la science – est infinie. S'il fut un temps où un même homme pouvait posséder toute la science connue à son époque, , ce temps est depuis longtemps révolu. Personne ne peut plus « tout savoir » ; même dans les domaines qui lui sont familiers, dans les domaines dans lesquels il travaille et dont il est spécialiste, il existe des choses qu'il ignore. La médecine sait répondre aujourd'hui à beaucoup de questions jadis mystérieuses, mais il en existe tout autant qui lui restent opaques. Bien des phénomènes restent encore inexpliqués. Un simple mal de tête peut avoir tant de causes que le médecin ne peut que conjecturer. Il interroge le patient, tente d'éliminer certaines causes mais au bout du compte, il ne sait pas vraiment. Que va-t-il bien pouvoir faire ?

Il va d'abord prescrire un antalgique. Le plus urgent semble être pour le moment de supprimer les effets : la douleur. Et il va prescrire des examens, des analyses, etc. Si la douleur persiste, on prescrira d'autres pilules plus puissantes, on fera des examens plus poussés. Et

on espérera que « ça ira mieux », que la douleur passera. Tous les médecins sérieux et honnêtes le diront : en fin de compte, on sait très peu de chose.

Mais il existe parmi les médecins, certains qui ont un sens particulier, une intuition inexplicable qui les aide à identifier chaque fois le problème exact. C'est un don divin qui aide ce médecin à être le meilleur dans son domaine. Et lui-même ne sait pas comment l'expliquer.

Cela est vrai dans tous les domaines de la science et de la sagesse. Pour pénétrer vraiment au plus profond d'un domaine de la connaissance, quel qu'il soit, pour en sonder et en comprendre les secrets, l'homme a besoin d'une aide divine – et, sans elle, il échouera.

La langue hébraïque

Paragraphes 67 à 80

La dimension divine de l'hébreu

La langue hébraïque n'est pas seulement un outil de communication ; elle possède une dimension divine

Pourquoi rabbi Juda Halévi a-t-il décidé d'aborder la question de la langue hébraïque dans son livre, et pourquoi ici[72], dans le Livre II ?

En vérité, si nous nous rappelons comment ce Livre a commencé, il semble que nous soyons en présence de la clôture d'un cycle. Rabbi Juda Halévi raconte en effet, au début du Livre II :

§ 1. « Le roi, venant à étudier la Thora et les livres prophétiques, prit ce 'Haver pour maître. Il lui posait des questions au sujet de la langue hébraïque. Ses premières questions avaient trait aux Noms divins et aux attributs relatifs à Dieu dans la Thora. »

En d'autres termes, pour comprendre la Thora et les prophètes, il est nécessaire d'étudier à fond la langue hébraïque, puisque c'est dans cette langue que ces textes ont été écrits.

À y regarder superficiellement, on pourrait croire qu'il s'agit d'un problème purement technique ; la langue n'aurait d'autre but que de transmettre des contenus et des idées de manière convenue. Mais rabbi Juda Halévi tient à souligner que la langue hébraïque n'est pas comme les autres langues. Tout comme le Juif est différent des autres hommes et que le peuple d'Israël est différent de tous les autres peuples, et que la terre d'Israël est un lieu différent de tous les pays, que le Juif, le peuple et la terre sont porteurs d'une « dimension divine particulière » et qu'une Présence divine particulière repose sur eux –

---

[72] Cf. une brève discussion de la question des langues dans le Livre I, §§ 53-59 et ce que nous avons écrit là-bas au chapitre 9.

de même la langue hébraïque est différente des autres langues. En plus de servir de langue de communication à la manière des autres langues, elle possède une dimension divine. C'est la langue dans laquelle le monde a été créé, comme le montrent les explications ci-après. Le peuple d'Israël vivant sur la terre d'Israël, conformément à la Thora et aux *mitzvoth*, et parlant la langue de sainteté – c'est la manifestation la plus évidente du divin dans le fonctionnement naturel de ce monde.

Pauvreté lexicale de l'hébreu

La langue hébraïque, par rapport à d'autres langues, est assez pauvre quant au nombre de mots dont elle dispose ; cela lui rend difficile l'expression des idées

Le roi des Khazars affirme que l'hébreu est une langue pauvre par rapport aux autres langues existant dans le monde, qui possèdent un vocabulaire plus riche et plus expressif :

§ 67. « L'hébreu serait-il supérieur à d'autres langues[73] *? Certaines sont pourtant plus parfaites et disposent d'un plus ample vocabulaire, comme nous le constatons manifestement ? »*

Sur quoi cette affirmation se fonde-t-elle ? Examinons les faits.

Tout d'abord, la pauvreté du vocabulaire. Le nombre des mots de la langue arabe, par exemple, est sensiblement plus important que celui de l'hébreu ; les langues culturelles modernes et contemporaines possèdent un vocabulaire extrêmement développé. De ce point de vue, la langue hébraïque est effectivement pauvre et limitée.

Le fait que de nombreux mots et d'expressions nuancées soient absents du vocabulaire rend difficile d'exprimer en hébreu des idées abstraites de façon à la fois claire et précise. Les locuteurs se trouvent

---

[73] Ibn Tibon traduit : « l'hébreu serait-il supérieur à l'arabe qui est plus parfait... », mais il s'écarte ainsi du texte original.

donc obligés d'utiliser des mots empruntés à des langues étrangères. Il suffit de constater le nombre de mots araméens ou grecs – sans parler d'autres langues comme le persan ou le latin... – qui ont pénétré le vocabulaire du Talmud pour permettre la formulation des idées et l'identification des activités et des objets de manière non équivoque.

Le sort de la langue est lié à celui du peuple

La langue hébraïque a subi le même sort que le peuple d'Israël. Elle n'a donc pas pu se développer et se révéler ainsi dans toute sa splendeur. Mais du peu qui s'est dévoilé, nous pouvons découvrir sa richesse et son ampleur.

Le *'Haver* ne contredit pas la remarque du roi des Khazars. Tristement, il en reconnaît le bien fondé, parce que

§ 68. « Il est arrivé à la langue hébraïque ce qui est arrivé à ceux qui l'utilisaient. Elle s'est affaiblie comme ils s'affaiblissaient et elle s'est appauvrie comme ils diminuaient en nombre. »

Certes, la langue hébraïque s'est affaiblie et diminuée, mais c'est parce que ceux qui en étaient les porteurs se sont affaiblis et diminués. Parce qu'Israël a été exilé de sa terre et a souffert des persécutions dans les divers pays d'exil, l'hébreu a cessé d'être une langue vivante, et elle s'est figée. Une langue qui cesse d'être parlée au jour le jour ne peut pas se développer et son lexique ne peut plus répondre à tous les besoins et englober tous les domaines de la vie.

Au contraire, la langue hébraïque est essentiellement une langue riche et capable d'embrasser les domaines les plus abstraits comme les plus concrets, du plus haut du ciel au plus profond de la terre. Elle possède une expressivité fascinante de beauté et de profondeur. Il nous suffit de lire les versets de la Bible pour constater comment ils parviennent à exprimer des idées sublimes et aussi de donner des descriptions précises et détaillées de réalités concrètes (comme par exemple le Tabernacle et les objets du culte, les diverses espèces

d’animaux et de plantes, etc.). Les textes prophétiques regorgent de paraboles et d’ornements littéraires extraordinaires.

Le Cantique des cantiques contient des descriptions merveilleuses et saisissantes. Le Livre de Ruth est une œuvre littéraire particulièrement émouvante. Tous ces ouvrages ont été rédigés dans la langue hébraïque au temps de sa splendeur. Tout ce que le prophète voulait dire, il l’a dit en hébreu et il a trouvé à cette fin les mots exacts. Quiconque examine la langue de la Bible y trouve une grande richesse. Chaque mot, chaque expression, possède plusieurs niveaux possibles d’explication et appelle autant de commentaires comme en témoignent les nombreux ouvrages qui y sont consacrés. Et précisément, les prophètes parvenant à s’exprimer avec très peu de mots, leur langue possède une très grande densité dans sa brièveté et nous n’avons donc pas épuisé toute la richesse de la langue hébraïque.

Si le peuple d’Israël avait pu vivre tranquillement sur sa terre, conduisant paisiblement ses affaires, les Écritures auraient pu continuer à être rédigées sans entraves et nous aurions pu ainsi apprendre à en connaître toute les richesses. Mais du fait que la difficile Histoire d’Israël l’a charrié de lieu en lieu, la langue hébraïque elle aussi a été amputée et son cœur a comme cessé de battre. Elle est restée déficiente et appauvrie. En exil, le peuple d’Israël ne s’est pas développé matériellement mais seulement spirituellement. Sa langue parlée ne s’est donc pas développée elle non plus. Les Juifs utilisaient la langue du lieu où ils habitaient, ou se sont créé là-bas leur propre langage particulier. La langue hébraïque a été réservée à la prière et à l’étude de la Thora, et n’a plus servi de langue vernaculaire, vivante et pétillante.

Il existe à ce sujet une *halakha* intéressante dans les règles de la *téfila* (*Choul‘han ‘Aroukh*, Ora‘h ‘Hayim, chapitre 101, paragraphe 4) :

> *« Il est permis de prier dans la langue de son choix, lors de la prière collective, mais celui qui prie seul n’a le droit de prier qu’en hébreu. »*

L’essentiel de la prière est dans l’intention ; le priant doit diriger

son cœur vers le ciel et s'adresser au Maître du monde. Il peut donc prier dans la langue de son choix. Les rabbins ont toutefois limité cette option à la prière collective publique, celui qui prie seul étant requis de le faire en hébreu, afin que sa prière se relie à celle de la collectivité d'Israël. Or, voilà que l'usage qui s'est répandu est exactement à l'opposé de cette directive : l'individu peut prier dans n'importe quelle langue qu'il comprend alors que dans la prière publique (traditionnelle), nous ne connaissons pas de cas où une communauté prierait dans une autre langue que l'hébreu. Une prière publique dans une autre langue serait considérée comme quasiment hérétique et en tout cas étrange. « La coutume d'Israël a valeur de Thora » dit une maxime traditionnelle ; dans le cas d'espèce, la coutume a renversé la règle édictée dans le *Choul'han 'Aroukh*. Pourquoi ?

Il semble que le public ait ressenti le besoin de conserver la langue hébraïque au moins à la synagogue. Si la langue n'avait pas été conservée à la synagogue dans les prières publiques, il n'en serait pas resté trace, à Dieu ne plaise, si ce n'est dans les livres et elle se serait progressivement perdue.

L'hébreu n'est pas une langue « consensuelle »

La langue hébraïque n'est pas une langue issue du consensus de ses utilisateurs, à la manière des autres langues. C'est une langue divine et elle a servi à créer le monde

Toutefois, même après l'explication « technique » ci-dessus, qui sauve l'honneur de la langue hébraïque et célèbre sa richesse et sa beauté, l'attention doit être tournée vers un aspect plus essentiel : la langue hébraïque n'est pas une langue comme les autres. Ce n'est pas encore une langue que des gens parlent et dans laquelle ils écrivent. C'est la langue originelle, *la* langue par excellence !

Comment une langue se forme-t-elle ? Comment les locuteurs et les auditeurs savent-ils la signification des différents mots ?

Le processus normal de formation des langues est progressif et

consensuel. Deux hommes se rencontrent et l'un d'eux, désignant un objet, émet un son distinctif. Après plusieurs tentatives, l'autre comprend que ce son désigne cet objet. Ce son – ce mot – est repris par la tribu et par le clan – et ainsi de suite. Il n'existe aucun rapport intrinsèque entre l'objet et le son. Plus tard, lorsqu'un processus analogue se sera développé pour représenter par des signes les phonèmes de la langue, ces signes seront tout aussi arbitraires. Parfois, un certain rapport phonétique pourra être établi entre un mot et l'objet désigné, comme dans le cas de l'onomatopée, mais cela reste des cas particuliers. C'est ainsi que sont nées les langues et c'est ainsi qu'elles se sont développées de proche en proche, à mesure des besoins. Entendant une nouvelle combinaison de sons – un mot nouveau – on en vérifie la signification et ensuite on commence à l'utiliser soi-même.

Mais il n'en est pas ainsi de l'hébreu, la *langue de la sainteté*. Ce n'est pas une langue formée par le consensus de ses locuteurs. L'hébreu est d'origine divine. La langue dans laquelle « Dieu dit… » existe avant la réalité qu'elle appelle à l'existence. C'est la langue originelle dans et par laquelle le monde a été créé. Les Sages disent[74] que Dieu consultait la Thora et créait le monde. La Thora – la Thora de Dieu, *Thorat Hachem* – préexiste au monde, elle en est l'archétype. Par un processus secret les notions et idées sublimes émanées comme une intense et pure lumière se sont muées en signes qui sont devenus des lettres et ont formé les mots donnant naissance aux objets qu'ils désignent substantiellement. Les premières traces étaient comme de fines épures spirituelles, mais déjà elles avaient une forme et, d'étape en étape, les formes ont pris corps et le monde tel que nous le connaissons est apparu à l'existence. Ce n'est donc pas une simple « façon de parler » que de dire que le monde a été créé sur la base des valeurs de la Thora. C'est pour cela que le monde est apte à recevoir le divin et qu'un lien peut s'établir entre « ciel » et « terre ». C'est une manière positive de considérer la Création qui voit en elle l'expression

---

[74] Cf. Béréchit Rabba I, 2 ; Zohar II, 161b…

et la concrétisation de notions sublimes ; il n'y a aucune contradiction *a priori* entre le monde matériel et le monde spirituel. Le monde physique est le passage à l'acte de ce qui est en puissance dans le monde spirituel. Toute occurrence dans le monde d'en bas possède donc aussi une explication de nature spirituelle.

Les « lettres » de la langue hébraïque sont donc « spirituelles ». Elles ne sont pas des signes arbitraires mais possèdent elles-mêmes une profonde signification. Les combinaisons des lettres génèrent des combinaisons de sens de plus en plus complexes. Chaque lettre est un mot, chaque mot est une phrase, chaque phrase est un chapitre entier de la réalité. Le monde entier fut ainsi créé par les lettres et leurs combinaisons ; par la volonté divine, le sens qu'elles évoquent devient être.

L'hébreu, langue de la Révélation

C'est dans la langue hébraïque que Dieu S'est révélé aux hommes et ce n'est que dans cette langue qu'il est possible de comprendre les versets de la Thora et leur signification. Chaque mot de la langue hébraïque possède une profonde signification intime

§ 68. « c'est la langue dans laquelle Dieu a parlé à Adam et Ève ; et c'est la langue que tous deux parlaient, comme le prouve l'étymologie : Adam vient de adama (terre)[75], icha (femme) de ich (homme)[76] 'Hava (Ève) de 'Hay (vivant)[77], Caïn de qaniti (j'ai acquis)[78], Chèt (Set) de chatt (il a établi)[79], Noa'h (Noé) de yena'haménou (il nous consolera)[80]. En outre, la Thora l'atteste ainsi que la tradition transmise de génération en génération jusqu'à 'Eber, à Noé et à Adam lui-même. L'hébreu était la langue

[75] Cf. Genèse, II, 7.
[76] *Ibid.*, II, 23.
[77] *Ibid.*, III, 20.
[78] *Ibid.*, IV, 1.
[79] *Ibid.*, IV, 25.
[80] *Ibid.*, V, 29.

parlée par 'Eber (c'est à cause de lui qu'elle s'appelle l'hébreu) : il a continué à l'utiliser alors que les hommes étaient éparpillés et les langues mélangées. »

Le récit des premiers chapitres de la Thora montrent clairement que la langue qui a présidé à l'Œuvre du Commencement était l'hébreu et que c'est la langue que parlaient les premiers hommes : le rapport sémantique de l'homme *(adam)* à l'humus du sol d'où il fut formé *(adama)*. De même le rapport de l'homme *(ich)* à la femme *(icha)*, le nom qu'Adam donne à sa femme (*'Hava* = celle qui donne la vie, de la racine *'Hay* au factitif), les noms donnés aux enfants, tous fondés sur des racines de noms d'action en hébreu.

Il n'est pas possible de traduire ces versets dans une autre langue et de les conserver dans leur signification originale : l'explication des noms n'aura aucune signification[81]. Outre ces mots, de nombreux mots en hébreu possèdent une signification profonde, et beaucoup de livres ont déjà été écrits pour expliquer le sens des lettres et des mots, ainsi que la manière dont chaque mot exprime exactement le sens intime de la réalité qu'il désigne.

C'est la langue originelle dans laquelle le monde a été créé. En outre, elle a été dévoilée à l'Homme par le Créateur et c'est la langue que les premiers hommes ont parlée jusqu'à la génération de la Tour de Babel. La Thora raconte comment et pourquoi Dieu a provoqué alors ce qu'on appelle la « confusion des langues » (voir Genèse chapitre xi), l'humanité se dispersant en soixante-dix nations parlant chacune une langue différente. Mais la langue hébraïque n'a pas disparu pour autant ; elle est restée la langue vivante des Hébreux, la langue parlée par Abraham et ses descendants.

---

[81] Par exemple, nous lisons au chapitre III, verset 20 de la Genèse : « L'homme donna pour nom à sa compagne "Ève" parce qu'elle fut la mère de tous les vivants » (traduction de la Bible du Rabbinat). Il n'existe aucun rapport sémantique entre « Ève » et le fait d'être « mère de tous les vivants ». Le verset est incompréhensible et il le reste même si l'on conserve la forme phonétique du nom de la femme, c'est-à-dire *'Hava*. La traduction ne suffit donc pas à rendre compte directement de ce que dit le verset. Il faut soit une note explicative, soit une paraphrase du type « L'homme donna pour nom à sa compagne "Celle-qui-donne-vie" etc. (NdT)

Rabbi Juda Halévi explique qu'il existait au temps d'Abraham une distinction entre la langue usuelle, l'araméen, servant à l'usage profane et la langue de sainteté, l'hébreu. Cette distinction n'est plus en vigueur aujourd'hui (sauf dans quelques groupes restreints) ; les sources traditionnelles rapportent une preuve talmudique indiquant qu'il faut enseigner aux petits enfants la langue de sainteté, l'hébreu, ce qui signifie qu'elle doit devenir pour eux la langue couramment parlée[82] :

> *« Vous l'enseignerez à vos enfants – c'est en se basant là-dessus que les maîtres ont dit : lorsque le petit enfant commence à parler, son père lui parle dans la langue de sainteté et lui apprend la Thora ; et s'il ne lui parle dans la langue de sainteté et ne lui apprend pas la Thora, c'est comme s'il l'enterrerait. »*

Le Juif se sert de l'hébreu même pour exprimer les choses de la vie de tous les jours.

L'hébreu n'insiste pas sur l'esthétique

> *La langue hébraïque ne met pas particulièrement l'accent sur la beauté formelle et l'esthétique ; elle privilégie l'intériorité. L'usage de la langue est destiné à exercer son influence sur la conscience* (néfèch)

Même après avoir entendu ces explications, le roi des Khazars n'est pas encore satisfait. Il fait valoir qu'il est possible d'écrire dans d'autres langues des poèmes répondant à des règles de versification rigoureuse et possédant une métrique précise, ce qui n'est pas le cas de l'hébreu :

> *§ 69. « Mais où est son mérite supplémentaire ? Nulle part ! Les autres langues la surpassent par leurs poèmes versifiés construits sur les mélodies. »*

---

[82] Voir *Sifré*, Dévarim, *'Éqev*, xlvi.

Si tu prétends que l’hébreu est une langue parfaite et même divine, comment se fait-il que d’autres langues soient plus belles qu’elle ? Des langues dans lesquelles on peut écrire des poèmes qui sont de véritables chefs d’œuvres de littérature. Comment des langues inférieures à l’hébreu peuvent-elles être plus belles que lui ?

Le *‘Haver* répond : tu as raison. La langue hébraïque ne se préoccupe pas autant que d’autres langues de beauté formelle et superficielle. Son propos vise à l’essentiel. On peut chanter un hymne d’action de grâce au Créateur avec des vers courts ou des vers longs. De nombreux Psaumes sont construits à la manière de poèmes, d’hymnes ou de cantiques, comportant même des refrains tels que « car Sa grâce est éternelle ». L’un d’eux possède des versets brefs : « Louez Dieu parce qu’Il est bon, parce que Sa grâce est éternelle. » Un autre possède des versets longs : « Pour réaliser à Lui seul de grandes merveilles, parce que Sa grâce est éternelle. » Voilà donc la preuve du fait que l’hébreu ne s’intéresse pas à l’extériorité mais à l’intériorité. Et pourquoi ne s’intéresse-t-il pas à l’extériorité ? « Parce qu’il s’agit des mélodies destinées à exercer leur action sur l’âme. » (§ 70) La langue hébraïque n’est pas destinée à l’extériorité, à la beauté esthétique ; elle vise à agir sur l’intériorité. Elle possède une beauté à laquelle sont sensibles des « récepteurs de nature spirituelle ». De notre point de vue, la beauté d’un poème réussi ne se mesure ni à sa métrique ni à sa versification, mais à l’effet qu’il produit sur l’âme de celui qui le lit.

Et cet effet ne trouve pas son expression seulement dans les hymnes et les poèmes, mais aussi dans chacun des « genres » de la langue. Dans chaque parole adressée à autrui, deux possibilités doivent être considérées : s’agit-il de transmettre des informations, des contenus de connaissance, ou s’agit-il de transmettre un message destiné à exercer une influence ?

> *§ 72. « Ce qu’on attend d’une langue, c’est qu’elle permette de faire passer ce qui est dans l’esprit du locuteur dans l’esprit de l’auditeur. »*

Un discours est censé affecter l’âme de l’auditeur. Son origine est

dans l'âme du locuteur. Ce qui vient du cœur pénètre dans le cœur ; ce qui est dit en hébreu vient de l'âme et pénètre dans l'âme. Les paroles finissent par pénétrer dans l'âme et y produisent leur effet, grâce aux dimensions spirituelles de cette langue. Il en va de même dans l'étude de la Thora, qui – on le sait – est différente des autres études de science ou de sagesse. Les autres études visent à l'acquisition de connaissances. Elles sont de nature technique. L'étude de la Thora vise à changer l'homme et à le rendre meilleur. Les paroles de la Thora possèdent une vertu particulière qui agit sur la personne qui les étudie, ainsi que nous pouvons le constater manifestement.

La parole et l'écrit

La parole orale ne ressemble pas à la parole écrite. La Thora écrite s'accompagne de vocalisations et de neumes permettant leur compréhension exacte et précise

Bien qu'ayant admis que l'hébreu est esthétiquement moins beau que d'autres langues plus riches, le *'Haver* affirme son avantage sur les autres langues, à cause, en particulier, de la manière dont la Thora nous a été transmise. En même temps que les mots écrits dans la Thora comme dans les autres langues, un « supplément » nous a été donné pour en faciliter la lecture et aider à la compréhension du texte, à savoir les *te'amim*, les signes de cantillation, techniquement appelés « neumes ».

§ 72. « Or, dans ce qui nous est resté de notre langue, créée ex nihilo, il y a des signes minuscules et profonds, qui font corps avec le texte pour le rendre intelligible et tenir lieu des gestes employés dans la conversation. Ce sont les neumes (te'amim) *avec lesquels on lit la Thora. Ils servent à marquer la disjonction et la conjonction ; ils séparent les questions des réponses, l'introduction du corps du récit ; ils distinguent la rapidité de la lenteur du débit, l'ordre de l'imploration. On pourrait écrire là-dessus des ouvrages entiers. »*

Le *'Haver* explique longuement en quoi un dialogue face à face diffère de la lecture d'un texte. La chose écrite est inerte ; rien n'indique comment il faut la lire. Faut-il murmurer ou élever la voix ? Lire lentement ou vite au contraire ? Exprimer de la colère ou de l'amusement ? Face à l'interlocuteur, son état d'esprit, sa façon de parler, les expressions de son visage, les gestes de ses mains – tout est apparent. Un seul mot suffit parfois pour tout comprendre des intentions de qui nous fait face. Le même mot mis par écrit est muet à cet égard. Il est enfermé dans sa signification neutre. Pour écrire tout ce que le face à face dévoilait, il peut suffire d'une phrase mais il faudra parfois une page entière ! Et même alors, le risque de l'erreur, du malentendu, subsiste.

Mais voilà, le texte de la Thora nous est parvenu par écrit – sans vocalisation ni ponctuation. Il présente donc apparemment tous les défauts, tous les inconvénients de l'écriture évoqués ci-dessus. Le sens véritable semble donc caché. Comment saurons-nous comment le lire ? Tout simplement, en fait, parce qu'avec le texte, la tradition nous a aussi donné les « codes » de déchiffrage afin que le texte ne reste pas illisible et comme scellé : les *te'amim*, signes de cantillation qui sont en même temps mélodie, ponctuation, rythme... Grâce à eux, nous savons ponctuer les phrases, nous savons identifier les groupes lexicaux isolés par des signes conjonctifs et disjonctifs. Grâce aux *te'amim*, l'écriture prend vie et celui qui parle dans le texte devient comme présent, face à face avec le lecteur.

Il faut dire encore que la vocalisation traditionnelle nous a aussi été transmise de la même manière. Si les signes de cantillation établissent la syntaxe des phrases et leur tonalité affective, la vocalisation détermine la lecture exacte de chaque mot, établissant quant à eux le niveau lexical du texte. En hébreu, l'écriture ne note que les consonnes. Une combinaison de lettres – le mot – peut donner lieu à plusieurs lectures. Les voyelles permettent donc de lever l'ambiguïté homonymique. L'information transmise par la vocalisation est donc d'une importance capitale. Ensemble, la vocalisation et les signes de cantillation permettent la lecture exacte des phrases, elles jouent le

rôle du souffle de vie qui anime un corps inerte. Ils transforment l'écriture en lecture ; grâce à eux, le texte devient parole vivante.

Les lettres, nous dit-on, sont semblables à des corps muets privés de vie. Trois dimensions s'ajoutent aux lettres : les « couronnes », les « voyelles » et les « neumes ». Ils sont analogues aux trois niveaux traditionnels de l'âme, appelés en hébreu respectivement *néfech*, *roua'h* et *néchama*.[83] Les « couronnes », signes écrits surmontent les lettres écrites sur les parchemins de la Thora. Ils leur donnent vie et représentent leur pérennité. Les lettres avec leurs couronnes indiquent qu'il ne s'agit pas seulement de caractères se combinant en mots comme dans n'importe quel livre. Elles sont *nécessaires*, irremplaçables. Les autres livres peuvent être ou n'être pas écrits. Les lettres de la Thora *doivent* être écrites. Elles sont éternelles. C'est pourquoi une parabole talmudique présente Dieu attachant des couronnes aux lettres. Il écrit la Thora dans sa dimension d'éternité, agissante de génération en génération. Message divin destiné à descendre dans le monde et à agir sur lui en tout temps. Dans tous les domaines de la connaissance et des sciences, nous recherchons les ouvrages les plus récents, les plus à jour ; en rapport avec la Thora, au contraire, nous recherchons ce qui est le plus originel, le plus ancien. Ce qui est le plus antique est aussi le plus fondamental et tout ce qui vient plus tard n'en est que le commentaire et le commentaire du commentaire, quasiment à l'infini.

Les lettres se combinent en mots que nous ne savons pas encore lire. Nous avons besoin des voyelles qui les animent. Mais dans le texte traditionnel de la Thora, les voyelles sont absentes. Certes, elles ont été ajoutées plus tard, quand les livres ont commencé à être imprimés. Pendant de longs siècles, les voyelles, c'est-à-dire la tradition de lecture de la Thora a été transmise oralement, de père en fils, de maître à élève. Comment lire tel mot ? Nous avons appris de nos

[83] Il existe plusieurs registres d'identification de ces niveaux de l'âme. L'un des plus courants identifie la *néfèch* à la vie physique avec ses besoins et ses tendances, le *roua'h* à la vie affective et à la spiritualité et la *néchama* à la vie intellectuelle, pensée et volonté (NdT).

maîtres que c'est *ainsi* qu'il faut le lire. Les voyelles sont le souffle de vie qui accompagne la chose écrite. Elles sont de la nature de la Thora orale inséparable de la Thora écrite. Elles constituent le lien vivant entre celui qui donne la Thora et celui qui la reçoit. C'est un niveau supérieur à celui des couronnes, de même que le *roua'h* est d'un rang supérieur à la *néfech*.

À présent que nous disposons de l'ensemble des mots, que nous savons les prononcer, nous avons besoin des *te'amim*. Ce sont eux qui nous permettent de lire les versets. Ils en sont l'âme, la *néchama*. Grâce à eux, nous savons lire les versets avec leurs intonations et leur mélodie. Grâce à eux, les mots ne restent pas isolés et se relient les uns aux autres, se coordonnent ; ils cessent d'être des éléments qui ne transmettent qu'une connaissance. Grâce à eux, le texte s'élève à la pensée vivante.

Finalité unificatrice de la langue

La langue hébraïque a pour finalité d'unifier les hommes, que ce soit par sa commodité ou par les neumes qui aident à la lecture publique

Le *'Haver* reconnaît que les poètes de sa génération pèchent contre la langue hébraïque et la soumettent au style de la poétique arabe, s'essayent à versifier sur des rythmes rigides et des métriques rigoureuses, sur le modèle de la poésie arabe raffinée. Ce qui l'amène à dire :

§ 74. « Nous en venons même à corrompre aussi la structure de notre langue qui était destinée à unifier les hommes, et nous, nous en avons fait un objet de division. »

§ 76. « Ne vois-tu pas cent personnes lire la Thora comme un seul individu ? Elles s'arrêtent au même moment et enchaînent les mots lus comme un seul homme ? »

Rabbi Juda Halévi nous livre ici un principe important

supplémentaire concernant la spécificité unique de la langue hébraïque : elle a pour finalité d'unir les hommes. Sa structure est telle qu'elle se prête commodément à la lecture en commun par un large public. Pas (ou très peu) de mots longs, et grâce à la vocalisation et aux neumes, tous peuvent lire ensemble des chapitres entiers de la Bible. Ce cas de figure est exclu des autres langues, même dans le cas de poèmes possédant une métrique rigoureuse.

Rabbi Juda Halévi revient sur ce principe à partir d'un autre point de vue. Le roi des Khazars pose une question sans rapport apparent avec le sujet, mais qui lui est venue à l'esprit par association d'idées :

§ 79. « Sais-tu pourquoi les Juifs se balancent lorsqu'ils lisent l'hébreu ? »

Le *'Haver* répond :

§ 80. « Étant donné que beaucoup peuvent lire un même texte comme un seul homme, dix d'entre eux ou plus peuvent se réunir autour d'un seul livre : c'est d'ailleurs la raison pour laquelle nos livres sont si grands. Chacun des dix est amené à tout moment à se pencher pour voir les lettres, puis à se relever, et il se penche et se relève toujours parce que le livre est par terre. C'est la raison à l'origine. Puis, la coutume s'est installée parce qu'on l'a vue et observée et par imitation, comme il en est de la nature de l'homme.

C'est exactement ce qui a été dit plus haut ! la langue hébraïque permettant la lecture en commun par un grand nombre de personnes, il était fréquent que beaucoup se rassemblent autour d'un même livre. Ils devaient donc alternativement se pencher et se relever afin que d'autres puissent avoir accès au texte, chacun son tour. C'est ainsi que l'habitude s'est établie d'abord pour des raisons pratiques et elle s'est progressivement fixée dans les mœurs individuelles des étudiants face chacun à son propre livre.

Il me semble que rabbi Juda Halévi veut ici nous enseigner deux principes importants : tout d'abord, nous étudions tous les mêmes choses. La Thora nous est commune à tous, nous étudions tous les mêmes *michnayoth*, nous nous penchons sur les mêmes pages du Talmud et y revenons encore et encore ; la Thora nous unit et fait de nous une communauté unie y compris dans le domaine culturel et spirituel. Ensuite, parce que nous étudions ensemble, chacun doit se pencher et se relever, c'est-à-dire que chacun s'incline devant l'autre, écoute ce qu'il a à dire, chacun veut entendre comment l'autre a compris le passage étudié. Telle est la voie de l'étude, chacun écoute l'autre, se penche pour aller au fond de sa pensée, et de cette façon, ils parviennent ensemble à une vision claire et bien ordonnée de l'enseignement reçu.

Table des matières

La conversion du Kouzari 9
Paragraphe 1 9
La dimension divine et les convertis 9
Le prosélytisme juif 10
La langue de la sainteté 13
La langue hébraïque, instrument de la création 13
Le peuple d'Israël doit parler la langue de la sainteté 14
Attributs, noms et surnoms 17
Paragraphes 1 & 2 17
Les noms du Créateur 17
Corporéité de Dieu 18
L'utilité des noms et des attributs 19
Trois catégories d'attributs 21
La Providence – Le temps des Pères et l'histoire d'Israël ... 25
Quel mode providentiel faut-il préférer, caché ou dévoilé ? 29
Les attributs anthropomorphiques 31
Paragraphes 3 & 4 31
Les anthropomorphismes 31
Présence et intervention divine 32
L'existence de Dieu dans le monde physique 34
La « Présence » divine, réalité spirituelle 36
Paragraphes 5 & 6 37
La volonté de Dieu 37
La nature de la volonté 38
La volonté à l'œuvre dans le monde 39
La terre d'Israël 43
Spécificité de la terre d'Israël 43
Les contestataires 44
Le sionisme et ses opposants 47
La position de Maïmonide 48
Paragraphes 9-16 51
La force spirituelle d'Eretz Israël 51
La terre d'Israël, terre de la prophétie 53

L'attitude des nations 55
La terre d'Israël et la descendance de Chem 56
La terre d'Israël est le centre du monde 59
Paragraphes 17-18 59
Rabbi Juda Halévi et Maïmonide l'expérience vécue et la raison ... 59
Maïmonide et la terre d'Israël 60
La ligne de changement de date 67
Paragraphes 19 et 20 67
À quoi ça sert ? 68
Où se situe cette ligne ? 69
Les différentes positions halakhiques 69
Responsabilités du Grand Rabbinat d'Israël 73
Louange d'Eretz-Israël 77
Paragraphes 21-24 77
Centralité intangible de la Terre d'Israël 77
Actualité d'Eretz-Israël 78
La montée en Eretz-Israël l'emporte toujours 79
Une mitzva « existentielle » ? 83
L'autonomie des décisions personnelles 84
Habitat et souveraineté 86
Eretz-Israël dans la littérature talmudique 89
Pertinence du droit civil de la Thora 91
Une cinglante critique 92
Les conditions de la Présence divine 94
Le Temple 97
Paragraphes 25-26 97
Le Temple et son culte 97
Un feu dévorant 98
La place de Dieu dans le monde 99
De Dieu au monde 100
Corps et âme 102
L'importance d'un corps sain 104
La vie selon la Thora 107
Le sanctuaire – analogie avec le corps 109

Signification des ustensiles du Sanctuaire 110
Le cœur et la tête..114
Le sage a l'avantage sur le prophète 117
La hauteur de la parole prophétique 118
Force et faiblesse de la parole prophétique....................................119
Détails et généralités..120
L'exil 123
Paragraphes 29-34... 123
Peuple mort ?... 123
Vitalité impénitente d'Israël 124
Vivre en exil 126
La dimension divine s'est conservée en exil grâce à la pratique des mitzvoth 129
Israël et les nations 133
Paragraphes 34-44... 133
Les prophéties de l'exil 133
La vision des ossements desséchés d'Ézéchiel 134
La prophétie d'Isaïe 135
« Israël est aux nations ce que le cœur est aux membres du corps » 140
Souffrances d'Israël : ni châtiment ni expiation 143
Le juste.. 145
Paragraphe 44 (*in fine*)... 145
Le Juste en Israël comme le cœur parmi les membres.................. 145
« La mort des justes fait expiation » 147
Ascétisme ou joie de vivre... 153
Paragraphes 45 à 50 153
Religiosité illusoire 153
Sens moral naturel et droiture 155
Équilibre des facultés humaines... 158
Amour, crainte et joie 160
Les deux dimensions de jouissance corporelle 163
Chabbat et jouissance du corps 165
Signification du chabbat 166

Signification de la Révélation 168
La manifestation de Dieu dans le monde est amour 170
Dévoilement de la lumière divine 171
Le Psaume 19 173
Dieu des Pères et non Dieu de Moïse 176

L'impureté 179

Paragraphes 58 à 62 179
Union du corps et de l'esprit 179
Les trois espèces d'impureté 180
La mort comme source d'impureté 181
Impureté et spiritualité 184
La halakha : une législation protectrice 185
La « lèpre » 189
L'homme n'est pas prisonnier de son corps 191
Corps et âme – relations de réciprocité 192

Thora et savoir scientifique 195

Paragraphes 63 à 66 195
La sagesse de la Thora 195
Effort intellectuel et aide d'En haut 198

La langue hébraïque 201

Paragraphes 67 à 80 201
La dimension divine de l'hébreu 201
Pauvreté lexicale de l'hébreu 202
Le sort de la langue est lié à celui du peuple 203
L'hébreu n'est pas une langue « consensuelle » 205
L'hébreu, langue de la Révélation 207
L'hébreu n'insiste pas sur l'esthétique 209
La parole et l'écrit 211
Finalité unificatrice de la langue 214

Table des matières 217